

СИБИРЬ НА ПЕРЕКРЕСТЬЕ МИРОВЫХ РЕЛИГИИ



МАТЕРИАЛЫ
МЕЖРЕГИОНАЛЬНОЙ
НАУЧНО-
ПРАКТИЧЕСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ,
ПОСВЯЩЕННОЙ
ПАМЯТИ
ВЫДАЮЩЕГОСЯ
УЧЕНОГО
И ПЕДАГОГА,
СПЕЦИАЛИСТА ПО
БИБЛЕИСТИКЕ,
ПРОФЕССОРА НГУ
МИХАИЛА
ИОСИФОВИЧА
РИЖСКОГО

ОГЛАВЛЕНИЕ

М.И. Рижский — ученый-библеист. <i>Г.Г. Пиков, Т.Г. Мякин</i>	7
Научные и научно-популярные публикации М.И. Рижского по библеистике	17

I РЕЛИГИЯ В СОЦИУМЕ

Историческое и религиозное сознание. <i>Н.Ф. Шиляев</i>	20
Государство и церковь. История и современность. <i>В.А. Миндолин</i>	23
Взаимоотношения власти и церкви в Советской России в начале 20-х гг. XX в. <i>В.Л. Соскин</i>	26
Обновленческий поместный собор 1923 г.: механизмы подготовки и проведения. <i>С.Г. Петров</i>	30
Религиозные конфессии и государственно-церковные отношения в Новосибирской области в настоящее время. <i>В.Д. Лымарь, В.Г. Васильев</i>	33
Взаимоотношения религиозных объединений и государства в Республике Саха (1988–2000 гг.). <i>А.П. Николаев</i>	36
Особенности религиозного самосознания в Республике Саха. <i>Н.Д. Васильева, А.Н. Шишигина</i>	39
О некоторых проблемах религиозоведческой науки сегодня. <i>К.Д. Давыдова</i>	41
Религиозное отчуждение и современный социокультурный контекст (ситуация Иова) <i>А.В. Харламов</i>	44
Коран о межконфессиональных и межнациональных отношениях. <i>Н.С. Гончарова</i>	46
Генезис и эволюция института лидерства в исламе. <i>М.М. Волобуева</i>	48
Сотериологический смысл брахманистской социально-этической доктрины. <i>В.И. Ожогин</i>	53
Влияние церковного образования на процессы внутри- и межсословной мобильности православного духовенства в России конца XVIII — первой половины XIX в. <i>Е.Б. Макарьева</i>	58
Этапы формирования католического населения Западной Сибири в конце XIX — начале XX вв. <i>Т.Г. Титова</i>	63
Жандармские донесения о сибирских иерархах XIX в. <i>Н.П. Матханова</i>	66
Пятнадцать лет вне закона (Из истории существования незарегистрированной общины евангельских христиан-баптистов в г. Омске.) <i>Т.А. Терехина</i>	70

II СОЦИУМ В РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТАХ

Представление об истории в Новом Завете. <i>Г.Г. Пиков</i>	74
Л.П. Карсавин как феномен русской культуры. <i>С.В. Костов</i>	100
Евангельская цитата в полемических сочинениях Максима Грека. <i>Л.И. Журова</i>	104
Приоритеты религиозной деятельности древних египтян в 1130-м закланнии "текстов саркофагов". <i>А.Е. Демидчик</i>	108
Земные корни религий: формирование основных идейных комплексов христианства. <i>Т.Г. Кругова</i>	110

III ПРАВОСЛАВИЕ НА ВОСТОКЕ РОССИИ

Рукописные дополнения в экземпляре Острожской Библии Епифановского собрания БАН. С.А. Кудрявцев	116
Сборники в рукописной традиции позднего староверия: смысловое наполнение и функции в тексте культуры. Л.С. Соболева	120
Славяно-беловодская иерархия. Материалы к истории затянувшейся мистификации. С.А. Белобородов	124
Общинные библиотеки крестьянских старообрядческих миров Сибири XVIII – начала XX вв. и их роль в сохранении традиционной духовной культуры. Е.И. Дергачева-Скоп, В.Н. Алексеев	127
К изучению сибирских старообрядческих сочинений XVII в. А.Т. Шашков	131
Механизмы, определяющие отношение православных к иноверцам в Сибири XVII в. А.А. Люцидарская	136
Старообрядчество и процесс европеизации русской культуры в XVIII в. Н.С. Гурьянова	139
Христианско-философские воззрения декабриста А.Н. Муравьева. Е.Н. Туманик	143
«Житие и чудеса святителя Иннокентия первого епископа иркутского чудотворца» — памятник православной книжности Сибири начала XIX в. Н.К. Чернышова	147
Издательская деятельность Русской православной церкви Сибири в начале XX в. С.В. Козлов	151
Материалы к биографии старообрядческого начетчика А.Т. Кузнецова (1879–1938). Ю.В. Ключкина	153
«Дело Сорочьего Лога» (из истории гонений на Русскую православную церковь в 1920-х гг.) В.В. Жижков	157
Восприятие разрушения православия русскими крестьянами Новосибирской области в 1920–1930-х гг. Е.Ф. Фурсова	160
Обрядовая деятельность православных приходов Западной Сибири в 40–60-е годы. Л.И. Сосковец	164
Чудо в представлениях староверов- часовенных в XX в. Н.Д. Зольникова	167

IV КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ НАЧАЛА В ЭТНИЧЕСКИХ КУЛЬТУРАХ

Пещерные монастыри Западного Тибета. С.А. Комиссаров	172
Ритмы солнечного Времени. Реконструкция календарной системы эпохи раннего средневековья Томского Приобья. В.Е. Ларичев	175
О проникновении мировых прозелитских религий в Южную Сибирь в эпоху раннего средневековья. Ю.С. Худяков	178
Религиозные символы в орнаментации средневековой торевтики кочевников Саяно-Алтая. А.Ю. Борисенко, Ю.С. Худяков	181
Заметки о христианстве в Чуйской долине в средние века. В.А. Кольченко	183
Буддизм в российской культурной среде. К проблеме соотношения ментальностей. С.П. Нестеркин	188
К реконструкции обрядовой практики древнего населения юга Западной Сибири в переходное время от бронзы к железу. О.И. Новикова	191
Култ каменных изваяний в системе Белой веры Хонгорая. В.Л. Бутанаев	193
Традиционные верования в современном мировоззрении коренных народов Сибири. В.М. Кулемзин	195
Этноконфессиональные процессы у коренных народов Сибири: историческое наследие и современность (на примере Хакасии). С.Г. Скобелев	196
Устойчивые и изменяющиеся черты в погребальной обрядности хакасов периода христианизации. М.Ю. Арчимачева	200

Русские и китайцы: перспектива рецепции китайских верований. <i>А.П. Забияко</i>	204
Ислам и православие на Алтае. История и специфика диалога. <i>И.В. Октябрьская</i>	205
Шаманские истории конца XX в. Современные тенденции тувинского шаманизма. <i>А.В. Шаповалов</i>	208
О возрождении буддизма в Туве. <i>Ч.О. Адыгбай</i>	213
Религиозный фактор в этнических стереотипах (на материале социологического опроса). <i>Р.А. Кобызов</i>	215
Култ очага в верхнем палеолите Забайкалья. <i>В.И. Ташак</i>	217
Стратегемы в традиционных религиозных учениях Китая. <i>Т.Г. Завьялова</i>	219
Роль ислама в политике современной Турции. <i>К.С. Романченко</i>	223
Исламский традиционализм и религиозно-политический экстремизм в постсоветском Узбекистане. <i>А.С. Дундич</i>	226

У ПАМЯТНИКИ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

К истории перевода гомилий Святителя Григория Богослова на славянский язык. <i>Л.В. Долгушина</i>	230
К вопросу о церковнославянской метафоре. <i>Т.И. Заворина</i>	233
Лексика паремий Борису и Глебу, не зафиксированная в словарях древнерусского языка. <i>А.Ю. Мусорин</i>	237
Грамматическая семантика глагольных форм прошедшего времени в церковнославянском тексте позднего периода. <i>Н.В. Островская</i>	239
Преподобный Сергей Радонежский и русский литературный язык. <i>Л.Г. Панин</i>	242
Митрополит Филарет (Дроздов) как редактор Синодального перевода Нового Завета: церковнославянизмы и принцип стилистической дифференциации контекстов. <i>И.А. Реморов</i>	245
Рукописный сборник семинарских упражнений XVIII в. на русском и латинском языках. <i>Е.Е. Реморова</i>	249
Сочинение Герасима Ворбозовского «Книга, глаголемая буквы» в древнерусских грамматических сборниках XVI – XVII вв. <i>А.А. Юдин</i>	252
К истории московских печатных изданий «Евангелия Учительного» XVII в. <i>И.В. Якшин</i>	255
Сведения об авторах	258

М.И. РИЖСКИЙ — УЧЕНЫЙ-БИБЛЕИСТ

ПАМЯТИ УЧИТЕЛЯ

Г.Г. Пиков, Т.Г. Мякин

Познал я, что нет (иного) счастья для человека,
Чем радоваться (жизни) и творить добро при жизни своей.

Книга Экклезиаста, 3:12, перевод М. И. Рижского

30 октября 2001 г. исполнилось бы 90 лет выдающемуся российскому ученому-библеисту, одному из «отцов-основателей» Гуманитарного факультета Новосибирского государственного университета, Михаилу (Моисею) Иосифовичу Рижскому. Совсем немного он не дожид до этого юбилея — он умер 19 августа 2000 г., отдав изучению и постижению Библии практически всю свою жизнь. Это не преувеличение, а поистине феноменальный в истории библеистики факт.

Родился Михаил Иосифович 30 октября 1911 года в местечке Воронеж Черниговской губернии. Отец воевал, а воспитывал его дедушка. В пять лет он уже постиг азы древнееврейского языка. А еще через полгода дед впервые открыл перед ним ту книгу книг, научному исследованию которой Михаил Иосифович посвятил жизнь. Это была Библия. «Однажды дедушка положил передо мной толстую книгу в кожаном переплете и сказал: «Читай!» И я прочел первые слова Библии...»¹.

Вскоре дед отдал внука на обучение к уважаемому ребе. «Первым университетом» Рижского стала, таким образом, традиционная еврейская школа — хедер. Учебный процесс в хедере, по словам Михаила Иосифовича, представлял собой следующее. Ребе объяснял новенькому древнееврейскую азбуку и отмеривал пальцем к учению наизусть отрывок из Моисеева Пятикнижия. Когда ученик выучивал отрывок, ребе переводил, объясняя содержание, и давал следующее задание. И так — книга за книгой. К 1919 г., когда гражданская война заставила семью перебраться в г. Рылск, М.И. Рижский знал наизусть почти весь Ветхий Завет. Это было начало пути.

Раннее и весьма интенсивное знакомство с Библией вскоре повлекло за собой и достаточно вольное и критическое отношение к священной книге отцов. «Отец заставлял читать Библию каждый день — может быть, поэтому я к ней стал относиться довольно вольнодумно. Вообще, в те времена пионеры распевали такие куплеты:

Долой, долой монахов,
Раввинов и попов.

Мы на небо взберемся,
Разгоним всех богов!².

Вероятно, уже в то время у него появился устойчивый интерес к истории Древнего мира и библейскому миру в частности. Как бы то ни было, после окончания школы-десятилетки, работы в Донбассе и Ленинграде, учебы в Ленинградском физико-механическом институте, службы в армии и демобилизации М.И. Рижский снова начинает учиться именно в Москве, где узнал, что открылся истфак: «Историю Древнего мира я любил с детства. Досконально изучил Ветхий Завет. Всех Навуходоносов и Тиглатпаласаров...»³. В 1935 г. М.И. Рижский — студент вновь открывшегося истфака МГУ, принятый сразу на второй курс. До 1940 г. он изучает немецкий, латынь, греческий, новые языки, с отличием заканчивает университет, сдает экзамены в аспирантуру.

Первые публикации свидетельствуют как об углубляющемся интересе к духовной культуре восточных народов, так и о критическом — с позиций исторического материализма! — подходе к изучаемому предмету («Демонологические представления шапсугов», 1938 г.). Принципам диалектического и исторического материализма, в общем и целом синонимичным, по его мнению, научному подходу к изучаемым явлениям, Михаил Иосифович впоследствии оставался верен всю свою жизнь. Стоит, однако, обратить внимание и на то, что М.И. Рижский великолепный знаток и в каком-то смысле носитель ряда древних и современных культур (древнееврейская, древнегреческая, римская, латинская, еврейская, русская). Уже одно это не могло не повлиять на то, что он явно или скрыто становился в оппозицию к культурам, связанным с догматическими представлениями и предписаниями, будь то христианство или марксизм.

В 1946 г. М.И. Рижский вернулся с войны. Он работает преподавателем латинского языка в Московском пединституте и на истфаке МГУ и одновременно готовится писать диссертацию о воспитании у древних иудеев. Но шла борьба с сионизмом и космополитизмом. Аспиранта

«попросили» переориентироваться, и в 1950 г. М.И. Рижский защитился по теме «Рабство в сельском хозяйстве Древней Италии». С этого времени латынь всецело в сфере его научных интересов, он много переводит. Однако основная сфера научных интересов Рижского остается неизменной: это Библия и библейский мир, история и критика текста великой книги.

После защиты предложили поехать на Восток. Так он оказался в Чите, где провел 12 лет. Здесь же в 1952 г. встретился с А.П. Окладниковым и вынужден был «увлечься» археологией. «А как там было заниматься историей Древнего мира? Источников нет, литературы нет, до Москвы — семь дней на поезде...»⁴. Десять лет он проводит в экспедициях вместе со своим другом А.П. Окладниковым — известнейшим специалистом в области археологии Сибири и Средней Азии.

И все же в 1962 г. в Чите, где в педагогическом институте преподавал М.И. Рижский, выходит в свет его книга «Что такое Библия».

Эта первая работа Михаила Иосифовича в библеистике во многом дитя своего времени. Связанная с лекторскими командировками Рижского «по научно-атеистической линии», ориентированная на широкого читателя, она исполнена полемичности, резкого, но в то же время живого и искреннего антицерковного пафоса. Иные ее страницы в этом плане напоминают «Забавную Библию» Лео Таксиля, переведенную с французского в те же 60-е. Вместе с тем, в отличие от многочисленных образцов антирелигиозной литературы тех лет⁵ очерк М. И. Рижского впервые в отечественной постреволюционной литературе вновь указал на ключевые проблемы библеистики.

В первую очередь, это проблема независимо от идеологии внутреннего исследования Библии как важнейшего источника по истории древних восточных народов. «Можно извлечь из Библии, — писал М.И. Рижский, — немало интересных и ценных научных данных, касающихся в основном древнейшего периода в истории еврейского народа, а также других народов древности»⁶. В популярной и занимательной форме книга Рижского действительно демонстрировала это, поднимая важнейшие вопросы библейской критики⁷. Например, вопрос о «вавилонском влиянии» (происхождение мифов о потопе, рае, грехопадении, влияние законодательства Хаммурапи на законы Моисея, близость библейских псалмов к вавилонским)⁸. Таким образом, несмотря на определенную пропагандистскую заданность, эта ранняя работа М.И. Рижского по широте привлекаемого материала и глубине очерчиваемых проблем стоит вровень с лучшими научно-популярными работами по Библии, написанными в 1960—1980-е гг.⁹

Вместе с тем, совершенно определенно надо еще раз подчеркнуть, что именно М.И. Рижский практически первым в нашей стране поставил проблему тщательного и независимого от идеологии, в том числе и коммунистической (поэтому долго и не издавал свои труды), внутреннего ис-

следования Библии. Эту задачу он ставил в своих статьях, явственно звучит она и в книге «Что такое Библия». До этой небольшой книги в Библии пытались найти некое рациональное зерно, источник священной истины или светской мудрости старались обнаружить ее связь с различными мифологическими или религиозными системами, в том числе и восточными, как например, делал это академик Н.Я. Марр, И.Г. Франк-Каменецкий, Д.Д. Фрэзер и др. Однако именно М.И. Рижский первым, если не считать атеистически-полемической «Книги о Библии» И.А. Крывелова¹⁰, написал сводный и независимый очерк о Библии.

Прежде всего он уделяет большое внимание выяснению вопроса о том, кто и когда написал Библию в целом. Не отдельные книги, а именно весь текст. Это фактически постановка проблемы истории создания Библии. Нельзя сказать, что Рижский первым задумывается об этом. Сама идея богоданности Книги в какой-то мере отвечает на этот вопрос, ибо затрагивает хронологию еврейской истории, отдельных библейских книг, соотношения частей Библии между собой и т. д. Проблемой создания Библии, естественно, занимались средневековые еретики, гуманисты эпохи Возрождения, первые реформаторы, протестантские ученые. В рамках историографии XIX — XX вв. были сделаны первые попытки решать ее на качественно ином уровне, с учетом значительных достижений филологической и исторической критики. Однако в условиях достаточно острых социальных конфликтов, сложных межконфессиональных отношений и геополитических реалий эти попытки неизбежно были полемичны, тенденциозны и не выходили за рамки дискуссий по общим вопросам истории, филологии и религиоведения. В послевоенный период благодаря становлению и упрочению достаточно эффективной системы межгосударственных отношений, эволюции мира в сторону многополярности, благодаря успехам экуменического движения и вследствие нарастания в той или иной степени кризисных явлений в крупнейших идеологических системах, скажем в марксизме и христианстве, появляется возможность более взвешенного и спокойного отношения если уж не ко всем священным текстам, то хотя бы к Библии.

В этом плане М.И. Рижский, несомненно, был первопроходцем. Он отмечает наличие в Библии множества противоречий, ошибок и неточностей, подчеркивает ее земное происхождение. Автор обращает внимание на то, что в абсолютном большинстве случаев библейские книги написаны не теми лицами, которым они приписываются. По его мнению, Моисей никогда не существовал, это вымышленная личность. Во всяком случае, он не был автором Пятикнижия. Как утверждает М.И. Рижский, у древних евреев еще в очень далекие времена возникли различные мифы, легенды и законы. В течение длительного времени они передавались от поколения к поколению в устной форме. С появлением письменности жрецы стали записывать

старые мифы и предания; одновременно они перерабатывали их в сторону возвеличения Яхве и закрепления своего привилегированного положения. Жрецы создавали и новые легенды, которые выдавали за «священные писания», будто бы написанные по вдохновению бога. С целью прославления Яхве они не останавливались перед искажением фактов и выдумывали всякие небывлицы. В соответствии с такого рода стремлением была создана легенда об исходе евреев из Египта. Еще до появления библейских книг в обращении находились различные «уставы» и «законы», которые также составлялись от имени бога. Значительная часть всего этого мифологического и легендарного материала была позже включена в Библию.

Разумеется, с такого рода концепцией надо все же работать осторожно. Откровенно атеистическое ее содержание, безусловно, бросается в глаза. Это обусловлено ситуацией, в которой книга выходила в свет. Никто бы не позволил автору работать вне поля атеистической пропаганды. Тем не менее взгляды Рижского, несомненно, сложнее классического атеизма, хотя сам он неоднократно и говорил о себе лишь как о безбожнике. Даже в этой книге чувствуется его стремление уйти с ринга, на котором идет борьба верующих и неверующих. Он не мог позволить себе говорить многое, но, несомненно, особенно для людей, которым посчастливилось с ним общаться, он выходил фактически на поле объективного, не только внеконфессионального, но и внеидеологического исследования истории христианства. М.И. Рижский одновременно был категорически против модернизации в изучении библейских текстов, против того, чтобы изучать Библию, по меткому выражению Джорджа Оруэла, переодетую в «пиджачный костюм».

Уже на основании этой книги можно судить о том, что М.И. Рижского как исследователя отличает целый ряд особенностей, особенно ярко проявившихся, пожалуй, именно в его занятиях библеистикой. Прежде всего, это огромная эрудиция в самых различных науках, без знакомства с которыми невозможно просто адекватное понимание такого сложнейшего текста, как Библия. Его книги и статьи, лекции и практические занятия явственно свидетельствуют не просто о знакомстве, но о глубоком знании филологических дисциплин, самых разнообразных разделов исторической науки. В области теологии и религиоведения он, можно смело сказать, не уступал соответствующим специалистам. Занятия археологией также не прошли для него даром: и в лекциях, и в научных трудах можно обнаружить немало свидетельств его компаративистского подхода к различным проблемам. Сам подход к Библии как синтетическому культурному тексту, впитавшему и переработавшему различные культурные пласты крупнейших метарегионов (Средиземноморье, Ближний Восток, Средний Восток, Южная Азия) неизбежно заставлял проводить срав-

нительно-исторический и сравнительно-литературный анализ. Рижского отличает не только глубокое знание филологии как науки, но и прекрасное владение такими обязательными инструментами исследователя, как языки. Помимо основных древних языков (древнееврейского, латыни, древнегреческого) в своей работе он использовал и многие современные языки. Это позволяло ему создавать труды с учетом всех достижений науки. Отражалось знание языков и в его лекциях.

Спустя два года после выхода книги, в 1962 г., в судьбе Рижского-преподавателя происходит крутой поворот. Известный археолог А.П. Окладников, давний друг Михаила Иосифовича, приглашает его на кафедру истории организующегося Гуманитарного факультета Новосибирского университета. Доцент кафедры истории (с 1971 г. всеобщей истории) М.И. Рижский преподает историю Древнего мира, латинский язык, читает спецкурсы по истории Библии, археологии, римским поэтам I в. до н. э. — I в. н. э. Но, главное, возможностей для реализации намеченных в читинской книге целей (исторической критики Библии) становится больше. И в 1966 г. М.И. Рижский начинает сбор материалов для задуманного им широкого исследования — научного перевода ветхозаветной Книги Иова с развернутым историко-филологическим комментарием.

Все лето 1968 г. он проводит в библиотеках Москвы, работает над источниками, знакомится с трудами западных библеистов. К 1970-му году книга приобретает законченный вид и получает название «Книга Иова. Из истории библейского текста»¹¹.

Монография представляет собой историко-филологический анализ вошедшей в библейский канон Книги Иова. Представлен светский научный перевод с еврейского оригинала на русский язык с подробным историко-лингвистическим комментарием одной из книг Ветхого Завета. Были учтены не только многочисленные различия в различных версиях и рукописях Книги Иова, но и сделана попытка восстановить первоначальный смысл оригинала, искаженный позднее, по мнению М.И. Рижского, добавлениями и переделками. Как писал сам Рижский, «попробуем, однако, взглянуть на Книгу Иова другими глазами, отрешившись сперва от столь привычного образа многострадального и многотерпеливого старца-праведника, который возникает в нашем сознании, когда мы произносим имя Иова. И пусть наше воображение не создает образ Иова-экзистенциалиста современного типа. Попытаемся вычитать в этом древнем произведении человеческой мысли то, что в нем есть, проникнуть в замысел, который был заложен в Книгу Иова человеком, написавшим ее две с половиной тысячи лет тому назад»¹².

В центре исследования, таким образом, оказывается научный перевод текста — такой, который по возможности был бы близким оригиналу и одновременно учитывал бы достижения со-

временной библейской критики и в котором «первоначальное содержание было бы как-то выделено, отграничено от позднейших добавлений и искажений»¹³. Рижский отнесся к этой задаче особенно тщательно и осторожно. Как писал в предисловии доктор философских наук, профессор А.Т. Москаленко, «предлагаемый перевод намного меньше отклоняется от дошедшего до нас масоретского текста, чем многие существующие переводы Книги Иова, например, переводы западных библеистов М. Ястрова, Г. Торчинера, Г. Форера и др.»

В комментарии М.И. Рижский обращает внимание читателя на многочисленные случаи явной или вероятной порчи исходного текста и указывает на различные возможные причины этой порчи, а также на возможности восстановления первоначального смысла. В приложении дан древнееврейский алфавит. В комментарии также отмечаются наиболее серьезные отклонения предлагаемого перевода от масоретского текста и расхождения с Синодальным переводом, а в некоторых случаях и с другими переводами Книги Иова на русский язык. Каждый такой случай обычно обосновывается и сопровождается ссылками на авторитетных исследователей текста Книги Иова.

Русская православная церковь, предпринимавшая издание русского перевода Библии, указывает М.И. Рижский, тоже далеко не во всех случаях была заинтересована в восстановлении «подлинного текста» книги Иова. И именно поэтому оказались места, по отношению к которым следует говорить уже не просто о «неточности» или «произволе» переводчика, а о сознательном искажении смысла оригинального текста в интересах христианской догматики. В Книге Иова наиболее характерными примерами такого искажения являются ст. 19.25 и 19.26, где переводчики, отступив и от еврейского текста, и от Септуагинты и следуя христианской Вульгате, приписали Иову веру в воскресение мертвых.

То же самое можно сказать и о нескольких переводах Ветхого Завета на русский язык, которые относятся к числу так называемых изданий «для употребления евреями» и сделаны уже исключительно с еврейского масоретского текста. Переводы Книги Иова в этих изданиях, утверждает М.И. Рижский¹⁴, местами неточны, а местами чрезмерно буквальны, что подчас лишает перевод всякого смысла. Имеют они недостатки также в литературном и стилистическом отношении.

В 1973 г. в серии «Библиотека всемирной литературы» был опубликован перевод Книги Иова, сделанный С.С. Аверинцевым¹⁵. Переводчик в основном следовал масоретскому тексту, но в ряде мест отступал от него, внося не всегда обоснованные исправления (напр., в ст. 3:19: «малый и великий там равны» вместо «малый и великий — там он»). В некоторых случаях, следуя Септуагинте или Вульгате, автор перевода значительно отошел от оригинала (см., напр., ст. 19:25 — 27). Неоправданной кажется чрезмерная архаизация

языка перевода, за что еще в прошлом столетии И.А. Чистович критиковал Синодальный перевод. С.С. Аверинцев употребляет устаревшие выражения и славянизмы даже там, где в Синодальном переводе использованы современные слова, например «риз» (в СП — «верхние одежды»), «зрак» (в СП — «облик»), «на стогнах» (в СП — «на площади») и т. п. Перевод С.С. Аверинцева сопровождается к тому же очень краткими пояснениями.

Таким образом, практически до конца XX в. не существовало такого перевода Книги Иова на русский язык, который отвечал бы современному состоянию библеистики и в комментариях к которому были бы учтены результаты новейшей критики текста. Монография М.И. Рижского в значительной степени восполняет этот пробел.

Работая над своим переводом, Рижский сознательно дистанцировался от того гиперкритицизма, который свойствен подходу западных (в первую очередь немецких) исследователей Библии¹⁶. Рижский сохраняет традиционное деление книги на стихи и главы, не объявляет, как это делали Г. Хельшер (1952) и Г. Форер (1963), каждый третий стих глоссой. М.И. Рижский отвергает также «теорию позднейших песней-вставок», когда вольные поэтические отступления, нарушающие, с точки зрения переводчика, логическое течение мысли автора, объявлялись «самостоятельными песнями» (ср. описание жизни бедняков, описание коня в речи Яхве¹⁷ и др.). «Случайное сравнение, метафора, — замечает в связи с этим Рижский, — могли вызвать у поэта целую цепь ассоциаций, иногда весьма далеко уводящих от основной темы»¹⁸.

Вместе с тем, М.И. Рижский приложил все силы к тому, чтобы сделать перевод максимально близким к оригиналу: он соблюдает общий трех-четыrehударный ямбический размер подлинника¹⁹, архаизмы оригинала передает на русском славянизмами, сохраняет в русском переводе рифму и ассонансы там, где они есть в еврейском тексте, всюду в своем переводе Рижский стремится к дословности²⁰.

Перевод Книги Иова, выполненный Рижским, — большое научное достижение. В сущности это первый и пока единственный действительно научный перевод этой библейской книги на русский язык²¹. Немалый интерес представляет также историко-филологический комментарий к переводу, занимающий добрую половину книги М.И. Рижского. Цель комментария, как пишет автор, ввести читателя «в лабораторию научной критики библейского текста»²².

Таким образом, можно сказать, что М.И. Рижский и в этом отношении заложил основы новой мощной традиции. Судя по некоторым современным переводам книги Иова, она на время прервалась. В последнем переводе А.С. Десницкого налицо отказ от светской традиции перевода. Перевод М.И. Рижского объявлен «буквальным», а перевод С.С. Аверинцева «возвышенным» и «архаизованным»²³. В достаточно обстоятельном учебном пособии Г.В. Синило²⁴ перевод М.И. Риж-

кого вообще не используется, хотя и упоминается в списке литературы.

Важное место в исследовании отводится анализу религиозно-философского содержания Книги Иова. В ходе скрупулезного анализа древнееврейского текста Рижский приходит к выводу, что «ядром» библейской Книги Иова является философская «Поэма об Иове» неизвестного автора — «философская дискуссия» о боге, представляющая собой отражение «ожесточенных» споров между ортодоксами и вольнодумцами, которые велись вокруг важной для последовательно иудаизма VI — III вв. до н. э. проблемы теодицеи²⁵. Взгляды этого автора отличались удивительной для той эпохи широтой и религиозным свободомыслием. Позже поэма подверглась обработке представителями ортодоксально-богословской традиции. Они внесли в первоначальный текст целый ряд изменений и привели его в соответствие с официальной догмой.

М.И. Рижский сделал попытку реконструировать образ Иова и представить его современному читателю таким, каким он мог быть в первоначальном тексте Книги Иова. Смелой и интересной является также попытка представить личность и мировоззрение ее автора — анонимного поэта-философа. При этом М.И. Рижский широко использовал достижения и выводы библейской критики последних десятилетий.

М.И. Рижский склоняется к точке зрения Г. Форера (1963), который предположил, что в образе Иова преломились личные впечатления автора: обладание богатством, утрата его, а вместе с ним и друзей, неизлечимая болезнь. «Во всяком случае, — пишет Рижский, — в описании тягостной жизни бедняков²⁶, которое автор вложил в уста Иова, жалость к ним уж очень характерно перемеживается с высокомерным презрением аристократа к тем, кого он еще недавно не хотел бы даже «поместить вместе с псами своих стад»².

В качестве «рамки» для своей поэмы ее автор, по мысли Рижского, использовал древнее сказание о «многострадальном Иове» — «человеке из земли Уц» (Гл. 1, ст. 1) — праведнике, которого «испытывает» Яхве. Однако в «поэме об Иове» образ Иова наполнен уже принципиально иным содержанием. Иов автора «поэмы», как доказывает М.И. Рижский, — богорец. Он вообще не видит в мире признаков божественного правосудия. Своих друзей, «оправдывающих» бога Элифаза, Билдада и Цофара, он обвиняет во лжи: «Разве должны вы для бога говорить неправду и ради него говорить ложь? (Надлежало ли вам) быть лицеприятными к нему?» (Гл. 13, ст. 7 — 8, пер. М. И. Рижского.) Терзающий праведника Яхве неизвестному автору поэмы представляется могущественным и демоническим чудовищем, подобным Левиафану (см.: гл. 39 — 41)²⁸.

Вслед за Эдв. Киссенем (1939), Р. Пфайфером (1941), А. Лодсом (1950) и Г. Форером (1963)²⁹ М. И. Рижский видит основные цели

последовавшей вскоре ортодоксальной редакции поэмы как в «затушевывании» богоборческих выпадов Иова, так и в усилении аргументации защитников официальной доктрины (введение дополнительного персонажа — Элиу, соответствующие вставки и исправления в речах Иова: гл. 21, ст. 16, 22; гл. 27, ст. 8 — 10, 13 — 23 и др.)³⁰.

Реконструированный в книге М.И. Рижского образ Иова существенно отличается от традиционного представления. Это не покорный «раб божий», не безропотный страдалец, готовый без конца переносить обрушенные на него с согласия бога беды, болезни и другие несчастья. Одиноким и раздавленным жестокими бедами, Иов проклиная день, когда родился, он решительно отвергает широко распространенную пророческую концепцию о воздаянии, он не знает за собой какой-либо вины и приходит к мысли о несправедливости божества. Более того, Иов считает бога виновным в страданиях и бедах простых людей (Иов. 24:7 — 10, 12):

Нагие ночуют, без одежды
И без крова на стуже.
От горных ливней мокнул
И, не имея убежища, обнимают скалу.
(А злодеи) похищают сироту от сосцов
И младенца у нищего берут в залог.
Нагие ходят, без одежды,
И, голодные, носят снопы. ...
(А) в городе люди стонут,
И душа убиваемых взывает о помощи,
А бог не обращает (внимания) на (такое)
надругательство.

М.И. Рижский неоднократно подчеркивает, что книга об Иове — это не только холодный и трезвый философский трактат, а подлинно гуманистический литературный памятник неизвестного автора, пронизанный пафосом острого сострадания к страждущему человечеству. Он идет далее М.С. Беленького³¹, считавшего, что эта книга является философской поэмой, автор которой остался неизвестным и в лице Иова мы имеем дело с обобщенным художественным образом. По мнению М.И. Рижского, автор древней книги стремится познать сущность явлений мира, причем он не сомневается в ложности религиозного мировоззрения. В его представлении природа существует вечно. Это представление о вечности мира обозначается в книге словами «орах олам». В Ветхом Завете упомянутые слова встречаются только один раз, а именно в книге Иова (22, 15). Они показывают, с точки зрения Беленького, что автор отрицал библейский миф о сотворении богом Вселенной из ничего. Но в книге, как указывает М.И. Рижский, открыто проводится идея, что человек смертен, а иной жизни, кроме земной, не существует. Иов не верит в божественную справедливость, он считает бога воплощением зла. Бог безразличен к тому, что нечестивцы живут в богатстве, а праведники в нищете. Богоборческий характер книги Иова не бросается в

глаза потому, что священнослужители при многократной ее переделке и редактировании придавали легендам нужную им религиозно-назидательную направленность. С целью сохранения библейской картины мира и традиционных моральных принципов они в более позднее время включили в текст проповеди Элиу. Являясь защитником ветхозаветной идеологии, этот библейский персонаж относится враждебно ко всякой свежей мысли, идущей вразрез с устаревшими догмами и представлениями. Более поздней вставкой являются не только речи Элиу, но и 28-я глава книги Иова.

Автор Книги Иова пытается найти истинные причины зла и несправедливости в мире, вкладывает в уста своего героя неотразимые аргументы, доказывающие несостоятельность доктрины официальной религии о справедливом боге, воздающем каждому «по путям его». За этим критическим пафосом, непосредственно направленным против бога, М.И. Рижский усматривает сомнения автора Книги Иова в самом существовании бога-промыслителя, который есть не только творец, но и управитель мира. Автор Книги Иова, подчеркивает Рижский, стремится передать свой религиозный скепсис читателю, на основании чего Рижский делает вывод: Книга Иова не только и не столько религиозное произведение, сколько памятник древнего свободомыслия.

Говоря о судьбе «темы Иова» и «образа Иова» в различных древневосточных письменных традициях (включая греческую), М.И. Рижский особое внимание уделяет Иову так называемых «кумранских свитков», арамейских переводов из Книги Иова, обнаруженных не так давно на дне Мертвого моря и датированных первым веком нашей эры. В отличие от западных исследователей М.И. Рижский видит в отклонениях, которыми отличается «кумранская версия» Книги Иова, не только стремление арамейских переводчиков «рационализировать» поэтические образы оригинала, но и определенную догматическую правку (ср., напр.: гл. 38, ст. 4 — 9 кумранского текста). Эта догматическая правка, по мнению Рижского, отчасти сближает «кумранского Иова» с Иовом ортодоксальной редакции. С другой стороны, «кумранский Иов» в значительно большей степени, чем Иов древнееврейского (масоретского) текста полон собственного достоинства, он обладает «знанием» (гл. 21, ст. 3)³².

За эту работу Михаилу Иосифовичу было присвоено звание профессора Новосибирского государственного университета.

Другой несомненно новаторской заслугой М.И. Рижского было начатое им полное и независимое исследование истории переводов Библии. Это начинание еще на подготовительной стадии поддержали целый ряд исследователей, в том числе Г.М. Лившиц. Результатом этой работы, апробированной в различных статьях, докладах и лекциях, стала известная его монография «История переводов Библии в России»³³, заложившая несомненно блестящую основу для развития этого на-

правления. Аналогов этой книге фактически нет ни у нас, в России, ни за рубежом. Дореволюционная работа И.А. Чистовича³⁴ посвящена практически лишь созданию синодального перевода и во многом, по сравнению с исследованием Рижского, устарела.

В своем труде профессор М.И. Рижский смог достаточно основательно и полно реконструировать историю переводов Библии в России. И здесь он пытается выйти за рамки идеологической борьбы. Так, например, достаточно общим местом и у нас в настоящее время, и за рубежом является утверждение, что «1917 год стал роковым и для Библии. Советская власть объявила войну этой Книге, и многие годы Библия входила в список запрещенных книг»³⁵.

М.И. Рижский на обширном фактическом материале смог показать, что переводить отдельные книги Ветхого Завета, в том числе Книгу Иова, на русский язык начали еще в XVI — XVII вв. В начале XIX в. по инициативе так называемого Российского библейского общества была предпринята попытка издать полный перевод Библии на русском языке. Этому тогда решительно воспротивились некоторые высшие представители православной церкви. Мотивы были вполне откровенно высказаны одним из них: «Простолюдины на славянском языке слышат только святое и назидательное. Умеренная темнота сего слова не омрачает истину, а служит ей покрывалом и защищает от стихийного ума. Отымите это покрывало, тогда всякий будет толковать об истинах и изречениях писания по своим понятиям и в свою пользу. А теперь темнота заставляет его просто покоряться церкви или просить у церкви наставления»³⁶.

Российское библейское общество было основано в 1813 г. Библейские общества стали возникать в начале XIX в. сперва в Англии, а затем и в других странах с целью издания и распространения Библии на разных языках, причем без всяких толкований и примечаний. В России Библейское общество было основано в 1813 г. и просуществовало до 1826 г.³⁷.

Им был подготовлен и выпущен в свет перевод Нового Завета (1818), Псалтири (1823), первый том предполагаемого издания полной Библии (1825). Однако в 1826 г. Российское библейское общество было закрыто, а перевод Библии приостановлен. В XIX в. выходили переводы Библии на русский язык, изданные за границей русской типографией в Лондоне (1859, 1875), в Берлине (1862), в Варшаве (1872). На рубеже XIX — XX вв. был выполнен целый ряд переводов профессорами крупнейших духовных академий России: П.И. Горским-Платоновым, П. Юнгеровым, И.А. Тюрниным и др. Фактически можно говорить, что работа над переводами Библии не прекращалась, но в масштабах целого государства она не велась практически с 20-х годов XIX в. до настоящего времени. Исключением был Синодальный перевод (1876) и выпущенное

советские годы Московской патриархией новое издание Синодального русского перевода Библии в 1956 г.

Одним из положений концепции М. И. Рижского было положение о том, что библейско-христианская традиция является составной частью комплекса культуры обширного региона, включающего не только Средиземноморье, но и Ближний и Средний Восток. Это отразилось в параллельной работе Рижского по переводу многочисленных и разнообразных источников с латинского.

Многого он сделать не успел, но особенно широко известны его переводы трактатов Цицерона. Эту книгу, выпущенную в 1985 г. в серии «Философские трактаты»³⁸, отметили все крупные отечественные и зарубежные исследователи. Философские трактаты «О природе богов», «О дивинации» и «О судьбе» составляют полный цикл сочинений Цицерона, специально посвященных им критике типичных для античного мира суеверий. Публикация этого цикла на русском языке в одной книге предпринималась впервые. Все три трактата давались в новом переводе. Книга снабжена вступительной статьей, примечаниями и указателями. Она внесла весомый вклад в изучение философского наследия античного автора, его свободомыслия.

Стремление рассматривать библейский текст на широком историческом и литературном фоне проявилось ярче всего именно в переводах М. И. Рижским отдельных библейских книг. Практически до середины нынешнего столетия рассматривались связи иудейско-библейского мира только с Египтом или Вавилоном. В работах И. А. Крывелева, Г. М. Лившица, Р. Ю. Вишера, А. Б. Рановича, Ю. П. Францева и др. Библия начала рассматриваться как квинтэссенция всей ближневосточной и средневосточной мысли. М. И. Рижский не только поддержал эту линию исследования, но и внес в нее весьма весомый вклад. Сам Рижский называл свой подход атеистическим, но он, скорее, был комплексным, светским, объективным. Рижский успел издать только два своих перевода. Среди них, несомненно, выделяется уже упомянутая «Книга Иова».

Последняя работа М. И. Рижского — «Книга Экклезиаста. В поисках смысла жизни» (1995). Она была ему особенно дорога, это своеобразное завещание подлинного ученого и педагога. «У этой книги интересная история. Я написал ее еще в 1971 году, а увидела она свет только сейчас. Ее издание запретили на самом высоком уровне как «книгу религиозной». Да нет! На самом деле «Книга Экклезиаста» говорит о том, над чем уже не одну тысячу лет бьются лучшие умы человечества. Речь идет о смысле человеческой жизни! «Познал я, что нет иного счастья для человека, как радоваться жизни и творить добро при жизни своей», — это, наверное, самое замечательное место в «Книге Экклезиаста»³⁹.

Перевод М. И. Рижским Книги Экклезиаста уже стал одним из классических. Помимо Си-

нодального перевода, следует упомянуть переводы книги Экклезиаста И. М. Дьяконовым⁴⁰ и Э. Г. Юнцем⁴¹.

В своей работе М. И. Рижский подвергает анализу книгу Экклезиаста. Он подчеркивает, что Библия состоит из различных по жанру произведений, написанных на протяжении многих столетий. Авторы ветхозаветных книг не говорили об объективных законах развития природы и общества. Они были уверены в том, что все в мире существует благодаря вмешательству бога. Поэтому не случайно в Ветхом Завете настойчиво проводится мысль о том, что все совершается по велению бога Яхве. Однако в нем имеются и такие произведения, которые не являются, по его мнению, религиозными. Их авторы с рационалистических позиций выражают сомнение в правильности тезиса о существовании потустороннего мира и небесного воздаяния. Такими свободомыслящими людьми являются авторы Экклезиаста и книги Иова. Впоследствии книга, после долгих споров во II в. н. э. между школами рабби Шаммая и рабби Гиллеля, была все же включена в канон. В еврейской библейской традиции она относится к «свиткам» (мегиллот) и ее зачитывают во время богослужения на празднике Кушей. Ей стали придавать особое значение, рассматривая заключительные стихи (12: 11 — 14) как итоговую мысль канона⁴². Христианские толкования (Ориген, Василий Великий, Иероним) ставили Проповедника в один ряд с Моисеем⁴³.

М. И. Рижский выясняет происхождение книги (время и место написания — III в. до н. э., эллинистическая Иудея). В древнееврейском тексте Ветхого Завета она именуется Когелетом (христиане зовут ее Экклезиаст). Автор приводит доводы в пользу того, что Когелет — это своеобразный псевдоним, под которым укрылся подлинный неизвестный автор⁴⁴. Но этот псевдоним не случаен. Переводчики Септуагинты считали, что слово «когелет» представляет собой женскую форму еврейского термина «кагал» (сбор, собрание народа). Поэтому они перевели его словом «экклезиастэс», что значит «проповедник»⁴⁵. Как предположили М. С. Беленький и М. И. Рижский, в отличие от других специалистов⁴⁶, автор книги намеренно называл себя «когелетом», так как хотел подчеркнуть, что он является провозвестником мудрости, а не храмовым жрецом либо синагогальным проповедником⁴⁷. По свидетельству притчей Соломоновых, поучения в защиту разума провозглашались на улицах и площадях. Автор Когелета относится к числу тех мудрецов, которые открыто проповедовали народу свои идеи.

Ряд исследователей, указывая на присутствие в книге арамейских выражений (Гуго Гроций), относит ее к периоду после вавилонского плена, другие авторы отмечают финикийское и халдейское влияние (М. Дахуд)⁴⁸ и датируют ее более ранним временем. М. И. Рижский считает, что в Экклезиасте-Когелете в какой-то мере отражена борьба между эллинистами и хасидеями в Иудее

в период, последовавший за завоеванием Иудеи Александром Македонским. Автор этого произведения является типичным представителем тех социально-политических группировок Иудеи III в. до н. э.⁴⁹, которые стремились обогатить иудейскую литературу и науку большими ценностями древнегреческой философской мысли. Он принадлежал к так называемым «мудрецам» (хакаим, ед. число хакам), создававшим свои «поучения» (речения мудрецов)⁵⁰.

Относительно подробно М.И. Рижский анализирует философские взгляды автора Екклезиаста. По его мнению, в Иудее философия как самостоятельная отрасль знания только зарождалась. В косвенной форме она проявлялась в художественной литературе, даже в той, которая была включена богословами в ветхозаветный канон. Стремление философии к освобождению от давящих ее религиозных догм нашло свое выражение в различных светских поучениях. Наиболее любопытное их собрание содержится в книге Когелет. О философичности книги свидетельствует даже ее необычный язык⁵¹.

М.И. Рижский выступает категорически против необоснованно широко распространенного мнения о том, что отличительной особенностью философии Екклезиаста является ее безысходный скептицизм⁵². Это мнение исходит из того, что из 222 стихов книги Когелет не меньше двадцати говорят о тщетности людских дел: «суета сует, все суета». В действительности эта формула не содержит в себе идею абсолютного бессилия человека и безысходности. Сущность ее заключается в негативном отношении мыслителя к религиозному учению о потустороннем мире и небесном суде. Проблема воздаяния решается им весьма своеобразно. Все в мире тщета и томление духа, а счастье — в простой радости. С точки зрения М.И. Рижского, длительное редактирование книги привело к вставке «есть и пить и услаждать душу свою от труда своего... от руки Божией» (2:24; 3:13; 5:18). Но в основе рассуждений неведомого мыслителя, автора и составителя своеобразной антологии афоризмов не было стремления к теодиие. Совершенное счастье (ithron) невозможно, поэтому Екклезиаст и воспевал, проповедовал простоту образа жизни и отказ от слишком изощренной, искусственной светской и религиозной философии. А вставка была сделана, дабы человеку не в чем было «упрекнуть» Бога⁵³. Тем самым иудейская культура решала и проблему смысла жизни отдельного человека, ставя на место недостижимого совершенного счастья иное (Tob), связанное с богосознанием⁵⁴. А упреки в адрес Бога, по мнению М.И. Рижского, звучат достаточно открыто, и вслед за А. Лодсом он делает вывод: «Логически этот пессимист с его манерой восприятия мира и понимания жизни должен был быть атеистом»⁵⁵.

Библейская критика давно уже отметила характерную для древнееврейского языка в Ветхом Завете бедность для выражения общих и отвлеченных понятий. И.М. Дьяконов по этому пово-

ду писал: «В Книге Екклезиаст, например, различаются только прилагательные tob и га там, где мы различали бы, с одной стороны, такие понятия, как «хороший», «добрый», «благой», «счастливей», «приятный», «удачный» и много других; а с другой стороны, такие понятия, как «дурной», «злой», «больной», «неприятный», «тяжкий», «злостный», «несчастливый» и т. д. Однако вряд ли имеет смысл в переводах на современный язык во всех случаях, где встречается tob, передавать его одним и тем же словом (например, русским «благо») независимо от контекста»⁵⁶.

По мнению М. И. Рижского, Екклезиаст применил тот же прием, что и его предшественник, автор поэмы об Иове, поэмы, которую он, вполне вероятно, читал; как уже было отмечено, некоторые места в Книге Екклезиаста почти дословно повторяют соответствующие высказывания из Книги Иова. Автор Книги Иова описал совершенного праведника и, заставив его пройти через страдания, открыл ему глаза на то, что творится в мире людей. Автор Книги Екклезиаста тоже решил провести подобный «эксперимент» — на материале действительности проверить справедливость древней «мудрости»: могут ли богатства, слава или сама мудрость доставить человеку подлинное счастье, внести смысл в его жизнь⁵⁷. В поисках литературного героя он остановил свой выбор на древнем царе Соломоне.

Философия Екклезиаста реалистична в своей основе, она проникнута жизнелюбием, отвергает сверхъестественные химеры, признает только земную жизнь в ее многообразных проявлениях. Автор книги Екклезиаста считает неразумной и унизительной жизнь без счастья, в основе которого, по его мнению, должно лежать наслаждение. Он отвергает деление общества на праведных и нечестивых в зависимости от их отношения к богу и обращает внимание на то, что вельможи и властелины охраняют свое благополучие при помощи доносов, тюрем и виселиц. Екклезиаст ищет реальные и непреходящие основы существования отдельной личности. Он высмеивает невежество и глупость, признает право людей на свободомыслие, призывает их к пыливости и познанию материального мира. Все это говорит о том, что философия Екклезиаста отрицает некоторые важнейшие догматы иудаизма. Она имеет определенное сходство с рядом положений эпикурейской этики.

На основе своих переводов М.И. Рижский подготовил и несколько работ о библейском свободомыслии, выведя тем самым эту тему на широкий общественный и научный простор. В 1987 г. вышли «Библейские пророки и библейские пророчества»⁵⁸. В 1992 г. вышли в свет «Библейские волюндумцы»⁵⁹. Прекрасным завершением деятельности М.И. Рижского в области библеистики, своеобразным завещанием станет готовящийся к изданию его перевод Книги Даниила.

Хорошо зная талмудическую традицию, аз которой были впитаны им в детстве, М.И. Рижский и сам был в какой-то степени таким «библей

ским вольнодумцем». Неслучайно именно образы Иова и Экклезиаста на протяжении многих лет находились в центре научного творчества Рижского. Глубокая взаимосвязь между безымянными древнееврейскими мыслителями и личностью их переводчика и интерпретатора, постоянно соперничающего своим героям, очевидна. И в этом важный урок и завещание М.И. Рижского молодому поколению исследователей, прозвучавшие со страниц его последней книги словами Экклезиаста — теми самыми, которые неслучайно выбраны нами в качестве эпиграфа: твори добро!

Почти в самом конце своей жизни он заметил: «Я как был, так и остался безбожником. Нечего

на Бога взваливать то, за что ответствен человек». Между тем один известный ученый отозвался однажды о Рижском: «Михаил Иосифович, конечно, безбожник, но живет по-божески!» К числу его личных заповедей, безусловно, можно отнести любовь к труду. Как он сам сказал: «Самое плохое и самое страшное, что с нами произошло, — это деградация отношения к труду. Труд — это дело чести человека, а у нас что сейчас происходит?! Но я думаю, что все встанет на свои места. Рано или поздно кончится это все. И люди будут радоваться своему труду. Я, может быть, не доживу — так вы...»⁶⁰.

¹ Кузменкин В. Папа Рижский // Вечерний Новосибирск. 25 окт. 1996 г. № 206 (11436). С. 7.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Цит. по: Пиков Г.Г. М.И. Рижский и библеистика. Памяти Старого Учителя. Доклад на Ученем Совете ГФ НГУ. 2000 г., окт. Рукопись. С. 2.

⁵ Ср. напр.: Крывелев И. А. Книга о Библии. М., 1959.

⁶ Рижский М.И. Что такое Библия. Чита, 1960. С. 176.

⁷ Для того чтобы понять действительную новизну подхода М.И. Рижского, полезно сопоставить его очерк, например, с работами А.Б. Рановича, см.: Ранович А.Б. Очерки истории древнееврейской религии. М., 1937; Он же. О раннем христианстве. М., 1959. Высоко отозвались об этой работе ряд крупных специалистов по истории христианства и Библии (Лившиц Г.М. Очерки историографии Библии и раннего христианства. Минск, 1970. С. 99 — 100).

⁸ См.: Рижский М.И. Указ. соч. С. 37 — 44.

⁹ Ср., напр.: Гече Г. Библейские истории. М., 1988.

¹⁰ Крывелев И.А. Книга о Библии. М., 1959.

¹¹ Рижский М.И. Книга Иова: Из истории библейского текста. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. Утверждено к печати Институтом истории, филологии и философии СО АН СССР. Рецензенты: доктор философии наук И.А. Крывелев, Э.Г. Филимонов, кандидат исторических наук В.Ф. Миловидов.

¹² Рижский М.И. Книга Иова... С. 8 — 9.

¹³ Там же. С. 28.

¹⁴ См., напр.: Священные книги Ветхого завета, переведенные с еврейского текста: Для употребления евреям. Вена, 1887.

¹⁵ Книга Иова // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973.

¹⁶ Ср.: Bickel G. Das Buch Hiob. Innsbruck, 1894; Hoelscher G. Das Buch Hiob. 2 Aufl. Tuebingen, 1952; Fohrer G. Das Buch Hiob. Gutersloh, 1963.

¹⁷ Гл. 24, ст. 5 — 176; гл. 39, ст. 19 — 25. По: Рижский М.И. Указ. соч. С. 58, 79.

¹⁸ Так, с точки зрения М.И. Рижского, описание двух могучих чудовищ — Бегемота и Левиафана, несмотря на свой пространственный характер, тесно связано со сквозной темой глав 40 — 41, а именно с противопоставлением мощи Яхве и человеческой слабости. См.: гл. 40, ст. 15 — 32а; гл. 41, ст. 4 — 26, по: Рижский М.И. Указ. соч. С. 81 — 86.

¹⁹ В данном случае подход М.И. Рижского выглядит корректнее трактовки его зарубежных коллег. Он не противопоставляет ни трехударного размера четыре-

ударному (как Г. Бикель, см. выше), ни четырехударного трехударному (как Г. Хельшер).

²⁰ См.: Рижский М.И. Указ. соч. С. 29.

²¹ Перевод С.С. Аверинцева, подготовленный в 1972 г. для серии «Библиотеки всемирной литературы», во многих отношениях зависит от перевода М.И. Рижского и выполнен с опорой на него (о чем сам С.С. Аверинцев пишет в примечаниях к своему переводу, выражая благодарность М.И. Рижскому), см: Аверинцев С.С. Книга Иова // Библиотека всемирной литературы. Сер. 1. Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 563 — 625.

²² Указ. соч. С. 30.

²³ Притчи. Книга Экклезиаста. Книга Иова. РГГУ, 2000. С. 8.

²⁴ Синило Г. В. Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета). Минск: Экономпресс, 1998.

²⁵ Рижский М.И. Указ. соч. С. 166 и сл.

²⁶ См.: глава 30, ст. 1 — 9, по: Рижский М.И. Указ. соч. С. 65.

²⁷ Рижский М.И. Указ. соч. С. 173.

²⁸ Там же. С. 177.

²⁹ Fohrer G. Das Buch Hiob. S. 40. — 41, 445 — 446; Kissane Edw. The Book of Job. Dublin, 1939. P. XXXV — XL; Lods A. Histoire de la litterature hebraique et juive depuis les origines jusqu'a la ruine de l'etat juif. Paris, 1950. P. 424 — 426. Pfeiffer R. Introduction to the Old Testament. N. Y.; L., 1941. P. 672.

³⁰ Рижский М.И. Указ. соч. С. 184 — 186.

³¹ Бельский М.С. «Орах олам» и книга Иова // Наука и религия. 1967, № 8.

³² Рижский М.И. Указ. соч. С. 212 — 213. См. подробнее: Рижский М.И. Образ Иова в Книге Иова и ее арамейском переводе из кумранского грота XI (11 Qtg Job) // Бахрушинские чтения 1973 г. Новосибирск, 1973. С. 3 — 17.

³³ Рижский М.И. История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978.

³⁴ Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899. Современ. изд.: М., 1997.

³⁵ Независимая газета. 14 апреля 1999 г. №7 (30).

³⁶ Цит. по: Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. М., 1997. С. 308 — 309.

³⁷ См.: Рижский М.И. История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978. С. 130 — 137.

³⁸ Цицерон. Философские трактаты / Пер. с латинского М.И. Рижского. М.: Наука, 1985.

³⁹ Кузменкин В. Папа Рижский // Вечерний Новосибирск. 1996. 25 окт. № 206 (11436). С. 7.

⁴⁰ Впервые в кн.: Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973.

⁴¹ Вопр. философии, 1991. № 8.

⁴² Бернфельд С. Когелет // Еврейская энциклопедия. М., 1991. Т. 9. С. 599.

⁴³ Юнгеров С.П. Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги Казань, 1907. Вып. 1. С. 360.

⁴⁴ М.С. Беленький считал его вымышленной, нереальной личностью, а слово «когелет» не собственным именем, а нарицательным. См.: Беленький М.С. Когелет // Наука и религия. 1968. № 7. С. 50 – 52.

⁴⁵ Это утвердилось в широком обращении начиная с М. Лютера, который слово «когелет» перевел как Prediger (проповедник).

⁴⁶ Библейская энциклопедия Брокгауза. Кременчуг, 1999. С. 463; Юнгеров С.П. Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Казань, 1907. Вып. 1. С. 360 – 363.

⁴⁷ Рижский М.И. Библейские вольнодумцы. М., 1992. С. 184 и далее; Рижский М.И. Книга Экклезиаста. В поисках смысла жизни. Новосибирск, 1995. С. 144 – 145.

⁴⁸ Dahood M. The Phoenician Background of Qohelet // Biblica. № 47. P. 264 – 282.

⁴⁹ Рижский М.И. основывался на работах Дж. Мулленбуга, Тураева Б.А. и др.: Тураев Б.А. История Древнего Востока. Л., 1936. Т. 2. С. 276; Mullenburg J. A Qohelet scroll from Qumran. The Bulletin of the American Schools of Oriental Research. 1954. № 135. P. 20 – 28.

⁵⁰ Рижский М.И. Библейские пророки и библейские пророчества. М., 1987. С. 292; Рижский М.И. Книга

Экклезиаста. В поисках смысла жизни. Новосибирск, 1995. С. 145.

⁵¹ Бернфельд С. Когелет // Еврейская энциклопедия. М., 1991. Т. 9. С. 605; Ветхий Завет. Плач Иеремии. Экклезиаст. Песнь песней. М., 1998. С. 178.

⁵² Аверинцев С.С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы. М., 1985. С. 296. Было высказано даже мнение, что такой текст мог написать просто состарившийся человек, которому уже чужды стали простые человеческие радости. См., напр.: Бернфельд С. Когелет // Еврейская энциклопедия. М., 1991. Т. 9. С. 599.

⁵³ Рижский М.И. Книга Экклезиаста... С. 148; Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. М., 1995. С. 244 – 245.

⁵⁴ Толковая Библия. Стокгольм, 1987. Т. 2. С. 3.

⁵⁵ Рижский М.И. Библейские пророки и библейские пророчества. М., 1987. С. 294. См.: Lods A. L'Ecclesiaste et la Philosophie greque. P., 1890. P. 66.

⁵⁶ Мифология древнего мира. М., 1977. С. 24.

⁵⁷ Рижский М.И. Книга Экклезиаста. В поисках смысла жизни. Новосибирск, 1995. С. 292; Рижский М.И. Проблемы теодицеи в Книге Экклезиаст // Бахрушинские чтения. Новосибирск, 1978; см. также: Олесницкий М. Книга Экклезиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. Киев, 1973. С. 230.

⁵⁸ Рижский М.И. Библейские пророки и библейские пророчества. М.: ИПЛ, 1987.

⁵⁹ Рижский М.И. Библейские вольнодумцы. М.: Республика, 1992.

⁶⁰ Кузменкин В. Папа Рижский // Вечерний Новосибирск. 1996. 25 окт. № 206 (11436). С. 7.

НАУЧНЫЕ И НАУЧНО-ПОПУЛЯРНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ М.И. РИЖСКОГО ПО БИБЛЕИСТИКЕ

Беседы о религии. Чита, 1960. 6 п. л.

Что такое Библия? Чита, 1960. 10 п. л.

Атеистические мотивы в книге Иова // Бахрушинские чтения. 1966 / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 1966. 1,75 п. л.

Библия, ее происхождение и сущность // Методическое пособие по атеизму. Барнаул, 1971.

Эволюция теодицеи в Ветхом завете // Бахрушинские чтения. 1972 / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 1972. 1,5 п. л.

Образ Иова и Книга Иова в новонайденном арамейском переводе // Бахрушинские чтения. 1973 / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 1973. 1 п. л.

Из истории Библии в России // Труды Всероссийской конференции по научному атеизму. М., 1973.

Иов Септуагинты // Бахрушинские чтения. 1974 / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 1974. 1,0 п. л.

Образ Иова в Книге Иова и новонайденном арамейском переводе II Q tg J // Труды XIII Международной конференции античников социалистических стран. М., 1974. 0,5 п. л.

Религиозные идеи иудаизма в псевдоэпиграфе «Завещание Иова» // Бахрушинские чтения. 1976 / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 1976. 1,5 п. л.

Образ Иова в псевдоэпиграфе «Завещание Иова» // Труды XIV Международной конференции античников социалистических стран. М., 1977. 0,5 п. л.

Проблема теодицеи в «Книге Экклезиаст» // Бахрушинские чтения. 1978 / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 1978. 0,5 п. л.

История переводов Библии в России // Новосибирск, 1978. 12 п. л.

Образ Иова в псевдоэпиграфе «Завещание Иова» // Проблемы античной истории и культуры. Доклады XIV Международной конференции античников социалистических стран. Ереван: Эйрене, 1979. 0,5 п. л.

Книга Иова. (Из истории древнего свободного мышления.) Новосибирск, 1983 / Депонировано в ИНИОН. 15 п. л.

Библейские пророки и пророчества // Наука и религия. 1985. № 3. 0,5 п. л.

Книга пророка Исаи и ее авторы // Наука и религия. 1985. № 5. 0,5 п. л.

Иеремия — пророк и политик // Наука и религия. 1985. № 9. 0,5 п. л.

«Тайновидец» Даниил // Наука и религия. 1985. № 12. 0,5 п. л.

«Се гряди скоро...» // Наука и религия. 1986. № 4. 0,5 п. л.

Библейские пророки и библейские пророчества. М.: Политиздат, 1987. 16 п. л.

Переводы Библии на старославянский и русский: Методические указания / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 1987. 3 п. л.

Книга Иова (из истории библейского текста). Новосибирск: Наука, 1991. 20 п. л.

Библейские вольнодумцы. М.: Республика, 1992. 8,5 п. л.

Книга Экклезиаст. Из истории библейского текста. Учебное пособие / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 1995. 5 п. л.

Книга Экклезиаст: в поисках смысла жизни. Новосибирск: Наука, 1995. 8 п. л.

Книга Даниила. (Готовится к печати). 10 п. л.

I

РЕЛИГИЯ В СОЦИУМЕ



ИСТОРИЧЕСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ

Н. Ф. Шильев

«Историческое сознание и научный метод» — так был обозначен план исследования в содержательной и глубокой работе Ю. А. Левады¹, фактически открывшей проблематику исторического сознания в отечественной литературе. В предлагаемом докладе нет намерения покинуть область рационального, но представляется, что возможности сложившегося научного дискурса в изучении человеческого прошлого в его исключительно социологической форме все же ограничены. Косвенным подтверждением этого могут служить критические оценки состояния методологических основ исторического познания, а также растущая экспансия «альтернативной истории» в историческом сознании, в первую очередь массовом².

У заявленной темы есть и другой важный аспект, подвинувший на размышления в рассматриваемой сфере. Все основные труды Михаила Иосифовича Рижского, светлой памяти которого посвящена наша конференция, — это исследование феноменов именно религиозного сознания, взятых как предельные основания человеческой истории.

Религия и история — две важнейшие ипостаси культуры. Они не просто неразрывно связаны, но и в ряде случаев практически неразличимы. Особым образом организованное представление о прошлом, в виде священной истории, составляет существенный аспект религиозного сознания. В свою очередь история как совокупность знаний или представлений о прошлом человечества не существует без внутреннего смысла, вносимого или выявляемого историком, связывающего данную ему совокупность фактов в единое целое. «Факты говорят только тогда, когда историк призывает их: это он решает, каким фактам предоставить слово, и в каком порядке и контексте... Вера в жесткий стержень исторических фактов, существующих объективно и независимо от интерпретации историка, является глупым заблуждением», — подчеркивал виднейший британский историк XX века Эдвард Карр³. Такое категорическое отрицание объективной связи феноменов прошлого, составляющей кредо религиозного отношения к миру, и перенос смыслообразующего начала на самого историка не столько отрицает, сколько подчеркивает принципиальное единство рассматриваемых сторон культуры.

Цель настоящей работы — обратить внимание на ряд существенных характеристик исторического сознания, рассмотрев его сквозь призму своего-иного, каковым в данном случае может выступать именно религиозное сознание.

«Сознание каждого из нас есть эволюция, смотрящая на себя и отражающаяся», — настаивал П. Тейяр де Шарден⁴. Опираясь на эту мысль, можно предположить, что история как специфическое свойство сознания появляется лишь тогда, когда смотрящийся в зеркало начинает понимать, что он видит именно себя. Обладание свойством увидеть что-то «в зеркале» или приобретение его еще не означает, что одновременно с ним появляется и понимание того, что там увидел.

Весьма важным шагом в разработке содержания понятия исторического сознания стало определение его специфичности через категорию времени. По мысли Ю. А. Левады, этим понятием охватывается все многообразие стихийно сложившихся или созданных наукой форм, в которых общество осознает (воспроизводит/оценивает) свое прошлое, точнее — в которых общество воспроизводит свое движение во времени⁵. На феноме времени как наиболее существенное в историческом знании указывал и Фернан Бродель: «...социальное время сложное, противоречивое человеческое время, составляющее материю прошлого и саму структуру современной социальной жизни»⁶. Хотя в приведенных суждениях суть исторического сознания отнюдь не сводится к простому воспроизведению прошлого: оно и здесь оценивается и становится человеческим, но что именно дела его таковым, остается не вполне ясным. Тогда как хронологическое структурирование, в каждом случае по-разному, освоено в естественнонаучном познании позитивистской социологии и в массовом сознании. И случайно именно историческая хронология стала одной из самых уязвимых сторон сложившихся исторических представлений⁷.

Мы исходим из того, что историческое сознание прежде всего исторично, как и любой культурный феномен имеет начало и содержательную динамику. Ряд важных элементов исторического сознания складывается еще в древних досредневековых культурах. Более того, именно античность общепринято рассматривается как время рождения полноценной историографии, а имена Геродота, Фукидида, Полибия и Тита Ливия, казалось бы, снимают вопрос о необходимости каких-либо доказательств этого. Тем не менее, наиболее проницательные авторы убедительно отказывают античной историографии в праве претендовать на подлинный историзм. «Антиисторическая история», — такое заключение делает Бенедетто Кроци⁸. В античности не было истории культуры, философ

религии, литературы, искусства или права в том виде, в каком имеем их мы. И не было в античности «биографии», то есть истории идеального вклада личности в свою эпоху и в историю всего человечества; не было представления о развитии, когда же античный историк рассуждал о первобытных временах, он не ощущал этой первобытности»⁸.

Собственно историческое рождается в ходе трансформаций мировоззренческих систем и становления религиозного сознания. Широко распространенные характеристики религиозного сознания как иллюзорной формы сознания, компенсаторном механизме — службе смерти, начало которым дала эпоха Просвещения, а позитивистская и марксистская критика основательно поработала над исследованием форм, способов его становления и функционирования, все больше уступают место более содержательным представлениям.

В разработке понятийного аппарата и определения принципиально значимых характеристик религиозного сознания существенное место принадлежит поздним работам Ю.М. Лотмана. В рамках семиотического подхода к исследованию феноменов культуры он выделяет две социокультурные модели, присущие всем религиозным системам: магическую и собственно религиозную, отмечая, что это именно типологический признак, так как выявившиеся в истории культуры религии чаще всего состоят из обоих элементов. Если магический тип верований характеризуется взаимообменом и договорностью с внешним по отношению к человеку реальностью, то в основе религиозного акта лежит не обмен, а безоговорочное вручение себя во власть. Отношения этого типа имеют характер не договора, а дара⁹. И хотя реальные мировые религии никогда не могли обходиться без той или иной степени участия магической психологии, переход к преимущественно религиозному типу сознания был принципиально значимым, качественно новым этапом в развитии человечества. В контексте обозначенного выше понимания религиозного представляются крайне интересными выводы С.С. Аверинцева о характере культурных трансформаций в процессе перехода от древних обществ к средневековым. Логика становления и суть нового, собственно религиозного сознания им видится в том, что именно «... в те века, которые мы можем называть или не называть ясперсовским словечком «осевое время» — суть не в словах, — была открыта власть идеи как нечто противостоящее ритуализированному автоматизму обихода, унижительной для человека силе голой данности. Исходя из идеи, можно было заново строить поведение человека среди людей; отсюда такая красочность необычных бытовых деталей в биографиях греческих философов, вплоть до бочии Диогена и прочих аксессуаров кинизма — это не шутство, не пустая анекдотическая сторона всемирной истории философии, а доведенное до наглядного, шокирующего жеста выражение мысли о необходимости следовать не обиходу, не привычке, но истине.

... Новые религиозные движения тоже ставили жизнь перед судом идеи, и в этом их неоспоримая революционизирующая роль. ... Разумеется, вся история новых религиозных течений была полна примерами возврата к овеществлению и обезличиванию духовного, к массовому ритуализму; и все же некий принцип был выставлен и не мог быть взят назад. Его значение в дальнейшем отнюдь не

ограничивается историей религии. Оно гораздо шире»¹⁰.

Можно с достаточным основанием утверждать, что именно в религиозной форме историческое сознание преодолевает натурализм, расстается с представлением о вечном круговороте жизни и господстве случая в человеческой деятельности, выходит из подчинения политической или педагогической прагматики (история — учитель жизни, практическое наставление для политика и т.д.). С рождением мировых религиозных систем формируется новое восприятие времени как всеобщей категории бытия, а не локальных отрезков и длительностей конкретных феноменов: династий, правлений отдельных лиц или иных форм социальной организации. Все накопления античности в области форм историописания, техники сбора и классификации материала, выработки инструментария (формальная логика, учение о категориях и т.д.) — это общечеловеческое достояние. Но здесь отсутствует то, что и делает историю историей человека — его «выбор и самостоятельная жизнь вокруг идеи», следование не обиходу и привычке, а истине. Так же как и новые учения, не могущие быть ничем иным как религиозными учениями и ставившими жизнь перед судом идеи, так и история получает свой подлинный смысл в суде над прошлым. В человеческую жизнь был внесен не локальный, а общий смысл. Именно в рамках религиозного сознания возникает острое восприятие прошлого времени как своего иного. Этот разрыв создает напряжение, выступающее непременным условием движения человечества, его качественного развития.

Время, основополагающая характеристика истории, претерпевает существенные трансформации. Время мира природы становится и временем качественных изменений, пространством развития внутреннего мира человека. Уже не только природные циклы, не простая длительность социально-политическим форм — царств, династий, консулатов служат основаниями для описания прошлого. Появляется критерий для измерения движения собственно человеческого с его верой и надеждой на нечто абсолютное. «Отсюда берет начало понимание истории как истории всеобщей, уже не в том смысле, какой придавал ей Полибий, рассказывавший о государствах, сталкивавшихся друг с другом, но в более глубоком смысле: всеобщая история как история всеобщего, как история в ее отношении к Богу и в ее устремленности к Богу. Даже самые незатейливые хроники благодаря этому духу всеобщности заключают в себе нечто неведомое классическим греческим и римским историям и потому ближе нашему уму и сердцу, как бы ни был нам чужд их конкретный облик», — подчеркивает Кроче¹¹.

Исполнившись смысла, получив «дар» исторического в его специфическом виде определенной религиозности, историческое сознание «двигается» через отрицание и даже отталкивание от религиозного. Конкретные этапы, веки движения исторического сознания в этом направлении достаточно полно изучены. Параллельное существование исторического и религиозного в эпоху Ренессанса не исключало взаимный и в целом плодотворный диалог между ними. Первая и скорее вызывающе-эпатирующая, чем сколько-нибудь серьезная попытка секуляризации исторического сознания дана уже в историографии и философии Просвещения. Примечательно, что последовавшее в Романтизме восстановление религиозного в своих правах стало и временем расцвета исторического сознания. XIX

век — век общепризнанного господства Истории. И не только в умах. Франция доверила своим историкам в лице Огюстена Тьерри и Франсуа Гизо даже правительство. По утверждению видного современного историка Кристиана Амадьи, благодаря патристическому духу, привитому в начальной школе учебниками Лависса и его последователей, французские солдаты выдержали четырехлетнее сидение в грязных окопах во время первой мировой войны¹². Не менее яркие свидетельства можно привести и о роли германской историографии того времени, во многом создавшей почву как для политического объединения страны, так и для милитаристского утара в первой половине XX века. Однако примечательно, что наиболее пронзительные современники еще задолго до триумфа и последовавшего за ним кризиса исторического сознания весьма пессимистически оценили культурные успехи XIX века. Ницшеанское «Бог умер», соловьевская констатация подмены идеи Богочеловека Человекобогом.

Образно говоря, если историческое сознание становилось как суд над историей, то на данном этапе оно с головой ушло в расследование человеческих деяний и за деревьями потеряло представление о лесе. В практику исторических исследований начинают активно внедряться натуралистические и структуралистские модели социальной реальности. Успехи естественных наук не могли не завораживать. Но даже отстояв в полемике с естественнонаучным подходом право на существование собственных эпистемологических оснований (В. Дильтей, В. Виндельбанд) и обретя второе дыхание в школе «Анналов», историческое сознание не нашло в себе сил противостоять постмодернизму.

В чем-то этот этап существования исторического инвариантен античному, доисторическому в сущности состоянию. Как и там, он стал временем исключительного внимания к технике исследования, выработал тончайшие приемы анализа и толкования текстов, убедительно обосновал относительность любого знания о прошлом. Но как и там, он демонстрирует глубокий пессимизм человеческого существования. «Конец истории» Френкиса Фукуямы только подчеркивает эту ситуацию. Нынешнее состояние исторического сознания, как специализированного, так и

массового, позволяет сделать вывод о том, что движение от религиозного сознания до какого-то среднего положения, а значит, и до исчерпания исторического как такового.

Было бы упрощением предположить, что простое повторение пройденного пути и новое обретение смысла человеческого существования. История не может вернуться в прежнее блаженное состояние уже по тому, что ей уже не дан человек-простоец. Хотя проявления упрощения и даже примитивизации более чем достояние. Дело истории не судить, и уже не расследовать религиозное начало, давшее движение подлинно историческому сознанию, не сможет это повторить снова и его слабой конкретности, серьезного разрыва с жизнью.

История как мысль о прошлом человека, все приходит к убеждению, что ее задача давать ответы на человеческие проблемы сегодняшнего дня, пройдя абсолютизацию религиозного, социального, стать личностной. В послесловии к русскому изданию извлечения «A Study of History» Арнольда Тойнби, наследие которого при всей известности этого имени не оценено в должной мере, Е.Б. Рашковский очень точно выразил суть мысли Тойнби: «...исторический опыт и историческое сознание не даны человеку как нечто внешнее, не даны в области его внутренней жизни, — в отрыве от его личности. Объективные процессы истории в значительной мере определяются человеческой личностью, ибо проходят через внутренний мир, внутренний опыт, внутренние конфликты. В этом смысле история персоналистична. История в целом не подвластна человеческому произволу, но выявляющаяся через человека, внутренние обогащаясь через человека, имеет человеческий облик»¹³.

Больше тридцати лет назад мы, первокурсники, впервые услышали о Тойнби из уст Михаила Иосифовича Собственно говоря, Экклезиаст и Иов, тексты и философия которых стали делом жизни М.И. Рижского это прежде всего личности, берущие на себя личную ответственность за весь мир. Итоговое размышление учителя над текстами Библии и его любимое из Экклезиаста: «Радуйся жизни и делай добро». И он следовал и этим соединил историю и жизнь.

¹ Левада Ю.А. Историческое сознание и научный метод // *Философские проблемы исторической науки*. М., 1969. С. 186-224.

² Гуревич А.Я. Двойная ответственность историка // *Новая и новейшая история*. 1997. № 5. С. 68.

³ «The facts speak only when the historian calls on them: it is he who decides to which facts to give the floor, and in what order or context. ...The belief in a hard core of historical facts existing objectively and independently of the interpretation of the historian is a preposterous fallacy» (Carr E.H. *What is History?* London, 1961. P. 5-6).

⁴ «The consciousness of each of us is evolution looking at itself and reflecting» (Chardin P. *The Phenomenon of Man*. London, 1959. P. 221).

⁵ Левада Ю.А. Указ. соч. С. 191.

⁶ Бродель Ф. История и общественные науки. Исто-

рическая длительность // *Философия и методология истории*. М., 1977. С. 117.

⁷ Володихин Д.М. «Новая хронология» как автотолкование // *Новая и новейшая история*. № 3. С. 51.

⁸ Кроче Б. Теория и история историографии. М., 1923.

⁹ Лотман Ю.М. *Внутри мыслящих миров*. М., 1993. С. 357-359.

¹⁰ Аверинцев С.С. Глубокие корни общности // *Культура: Альманах*. Т. 1. М., 1995. С. 148.

¹¹ Кроче Б. Указ. соч. С. 124.

¹² Амадьи К. Просвещение нации // *Курьер*. М., 1990, июнь. С. 20.

¹³ Рашковский Е.Б. Читаем Тойнби... // *Тойнби. Постигание истории*. М., 1991. С. 650.

ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В.А. Миндолин

Историческая диалектика русского государства и русской государственности в известном смысле вполне механистична: время от времени государство разбивалось вдребезги, наступали времена хаоса и разгула страстей, часто весьма личтожных, но впечатляюще фантазмагорических. Потом наступал момент собирания сил, выгивания сил из народа, отстраивания на пепелище нового государства, напоминавшего в своем окончательном виде языческого идола, требующего человеческих жертвоприношений. Так было в XIII, XVII, XX вв. Причем жертв требовалось все больше. Может быть, опираясь прежде всего именно на русскую историю, Ленин хладнокровно предположил, что существует общесоциологический закон увеличения исторически жертвенной массы по мере общественного прогресса и как условие этого прогресса.

Но, может быть, что-то сломалось в русской механике? Так ли это будет в XXI, как уже повторялось не раз? Обращает на себя внимание нечто новое в духовной жизни общества времен современного распада.

Для времени первого распада государства (XIII – XIV вв.) было характерно колоссальное распространение подвижничества. Второй распад дал (конец Смутного времени и далее) разительные образцы упорства в вере и усиление духа солидарности. Примерами самоотвержения с обеих сторон полна эпоха гражданской войны (следует заметить, что в гражданской войне обе стороны в конце концов сражались за Россию, единую и неделимую, правда, под разными знаменами). Сейчас ничего этого нет, сейчас нарацивает обороты индустрия потребления и развлечения, притом что индустрия как таковая в основном изнасилась. Подвижники, казалось бы, нужные как солнце, не восходят к деятельности. Как саркастически заметил А.А. Зиновьев, на общественно-политической сцене России вот уже десять лет кривляются «одни и те же интеллектуальные кретины и моральные подонки».

Уповают на культурное возрождение. Очевидно, зря. Давно известно: чем безнадежнее империя, тем пронзительнее лебединая песня культуры: предсмертное время Византии оставило по-

томкам ярчайшие цветы, да и культура русского Серебряного века, похоже, переживет века.

Обращает на себя внимание общая тенденция российского государства в течение последнего десятилетия: подверженное криминализации, коррумпированное и слабеющее государство старается по мере своих сил поддерживать церковь. В основе лежит политическая причина: кризис доверия к государству не может быть пережит без какой-то моральной поддержки. А ждать моральной поддержки *такому* государству неоткуда. Отсюда попытка альянса. Итог простой: уровень доверия к церкви и государству оказывается примерно одинаковым. Неслучайно новый президент столь настойчиво ищет новые ресурсы доверия.

Объективно современная ситуация требует от России известного напряжения сил. Вполне актуально звучат слова И.А. Ильина, сказанные в 1937 г.: «Русская государственная власть или будет сильной, или ее не будет вовсе». Но решить проблему усиления государства и государственной власти за счет привычного для России перенапряжения народных сил сегодня вряд ли возможно: слишком велика историческая усталость народа, слишком далеко зашел процесс физической и психической деградации (болезни, но особенно пьянство и наркомания).

Одним из исторических уроков периода 1861 – 1917 гг. является, по-видимому, следующий. Существует определенная связь между всеми составляющими кризиса в пореформенном российском социуме (кризис государства, гражданского общества и церкви). Усиленное и зачастую уродливое развитие рыночно-капиталистических отношений в пореформенной России привело к *интенсивному разложению* и без того весьма несовершенных элементов гражданского общества и, что важнее, к усилению повсюду *центробежных тенденций*. Эти процессы оказались вопреки ожиданиям долгосрочными. Это был, несомненно, вызов, на который российский социум не смог дать адекватный ответ.

Можно допустить, что русский анархо-коммунизм и русский терроризм были неадекватной реакцией на слабость гражданского общества, точнее, они подпитывались энергией разложения

гражданского общества, как бы по экспоненциальному закону вдруг возросшей в пореформенные десятилетия. Вектор их был направлен не только на уничтожение государства, но и на превращение в ничто тех слабых элементов гражданского общества, которые существовали в николаевской России и которые подверглись трудному испытанию в первые десятилетия «великих реформ». Это было своеобразным стремлением к *гражданской первобытности* в противовес мучительно возникавшей новой социальности, обещавшей быть и сложной, и противоречивой.

Сталинизм предложил простой и оригинальный способ преодоления разрыва между церковью, обществом и государством. Он оставил *одно только государство*. Это был поразительный ответ практике на все изыскания теоретиков: не «ломка», не «отмирание государства» по Ленину, не его «засыпание в базисе» по Бухарину, но его всеобъемлющее и абсолютное существование, и даже партия, по первоначальному замыслу Сталина долженствующая быть церковным «орденом меченосцев внутри государства Советского», оканчивала свое существование, по сути дела, как одна из функций государственного организма.

В атеистическом государстве партия стала церковью в превращенной форме. Создав иерархию, она, будучи воплощением коммуналности, ограничивала коммуналность. Слившись с государством, она через идеологический контроль ограничивала притязания на власть различных клик. Вытесняла своими обрядами церковные обряды: обедни — партхозактивами, церковные праздники — многочисленными юбилеями, крестные ходы — демонстрациями. Партия создала свою догматику и ортодоксию, историю ересей и расколов, она зажигала свои костры инквизиции и провозглашала свои анафемы, имела свои химеры, свой «крест на св. Софии» (мировую революцию) и, уж конечно, своих богов. Подобен был и финал: как в 1917-м обнаружилось, что духовность выветрилась из «обрядового православия» (Н. Бердяев) и церковь сдана была без боя, «словно она и не дорога и не нужна была народу» (С.Н. Булгаков), так и рост «коммунистического атеизма» происходил постепенно, потом рост антикоммунизма, а главное, равнодушия, и партия рухнула буднично.

Сегодня приверженность иных сталинизму, вызывающая чувство горестного удивления моралистов, может рассматриваться не столько как этическая аномалия, сколько как эстатическая ностальгия: просто российская эволюция привела целую человеческую популяцию к тому, что люди привыкли быть внутри всеобъемлющего государства и не готовы к жизни вне государственного панциря, наедине с «пустым и холодным небом».

Не следует забывать, что процесс разложения гражданского общества в России шел в течение всего последнего десятилетия гораздо более бурно, чем его структурирование, что бы там ни

говорили очередные исторические оптимисты, обличающие «запуганных крахом старого» и воспевующие «борющихся за новое». Очевидно также, что кризис коммунистической веры оказался гораздо более мощным и далеко идущим, чем преодоление кризиса веры в виде возвращения к православию. Преобладающим состоянием в сегодняшней России является индифферентизм в делах всякой веры.

Не следует исключать и возможность фашистской альтернативы для России. Феномен фашизма вкратце заключается в следующем: происходит мощное сжатие социума как ответ на коллапс социума, одновременно резко возрастают все функции традиционного для данной страны государства. Полезно при этом задуматься о том, почему фашизм (в Италии, тем более в Германии) оказывался не в ладах с церковью. Да просто потому, что партия-государство начинает присваивать ее функции.

Всякий тоталитаризм относится к церкви как к сопернику в деле тотального объединения людей. Разговоры о кризисе гуманизма стали общим местом. Но кризис гуманизма и возникновение тоталитарных режимов — две стороны одной проблемы: человеческая природа не поспевает за человеческой историей. Отсюда стремление вернуться к чему-то такому, что безусловно выше человека: сверхчеловек, общность, бог. Искаженный ответ заключается в насилии как над природой человека, так и над историей. Элиас Канетти является автором, может быть, лучшего афоризма XX вв.: «Нет такой утопии, которую невозможно было бы реализовать».

Но не только в этом дело. Что объединяет радикалов как таковых (независимо от того, коммунистический ли радикал это типа Л. Троцкого или либерал-радикал типа Е. Гайдара)? Антипочвенность. Навязывание произвольно понятой модели очередной «европеизации», а когда «почва отвергает схему, тем хуже для почвы, и пусть поможет принцип «цель оправдывает средства». Церковь мешает здесь радикально: во-первых, потому, что она олицетворяет «почву», во-вторых здесь, конечно, более строго, чем в сфере политики, соизмеряются цели и средства.

Вспоминается не столько оригинальное, сколько точное определение сталинизма, данное в 194 году американским журналом «Форчун»: «Суть сталинизма является использование коммунизма в качестве инструмента русской национальной внешней политики» (расширение и безопасность империи).

Это превращение интернационального коммунизма в национальный коммунизм, завершившееся вполне с установлением сталинской самодержавно-террористической диктатуры в 1937 г. тоже имеет свои аналогии. После Франции с ее Парижской Коммуной (но еще больше с ее имевшими громадное влияние на большевиков традициями Великой Французской революции) и Германией с ее аутентичным марксизмом Россия ста-

ла третьим центром, а Москва «третьим Римом». Как некстати и не к месту воспаривший сегодня двуглавый орел был когда-то символом силы и всемирных, вселенских притязаний Московского царства, не только духовных, но и геополитических (владение Евразией сулило владение миром), как пятиконечная звезда, серп и молот на лице планеты символизировали планетарный геополитический замах. Ни одна мечта о мировом господстве не сбылась. Ни одна и не сбудется. Но без этой мечты нет ни традиционной православной, ни коммунистической идеологии.

Но то, что рухнуло, рухнуло навсегда. Попытка скрестить двуглавого орла с гимном Советского Союза бесплодна. Кризис православия и кризис коммунизма не может быть преодолен путем любой реставрации, возможно потому, что это два этапа одного кризиса.

Логика становления империи, а В.О. Ключевский по-своему прав, когда говорит, что история России есть история ее колонизации и логика распада империи, в сущности, одна и та же. Здесь присутствует симметрия. Здесь нет остановки на полпути. Когда 36. Бжезинский макетирует в Евразии три России: Дальневосточную, Сибирскую и Европейскую (а конфигурация Европейской России напоминает сегодня Москву времен Иоанна III), то, с учетом современных геополитических реальностей, возрастающей массы и энергии Китая и Японии, на деле оста-

нется лишь Московское царство. Дальнейшая логика вещей приведет даже не к Московскому княжеству, а к некоему мегаполису в «глобальном человеичнике», который подобно Гонконгу может одинаково успешно нести золотые яйца как для Востока, так и для Запада — в зависимости от того, как сложится мировая равнодействующая. Вот что на деле остается — «город-герой» Москва, вокруг него некая территория с неким населением.

Сейчас уже отчетливо видны по крайней мере три центра силы, объективно способных закрепиться в центре Евразийского континента и субъективно претендующих на усиление влияния здесь: Китай, США, объединенная Европа. Россия, с ее изношенным производственным аппаратом и отсталой и слабой инфраструктурой, похожа пока на грудку ржавых железных опилок, в беспорядке разбросанных на огромном центрально-евразийском пространстве между этими тремя магнитами. Если не возникнет мощного магнита в самой России, перспективы ее неизбежно будут печальны. Русские растворятся в историческом пространстве-времени, как растворились когда-то «неразумные хазары». Магнит должен быть прежде всего духовного свойства, без интенсивного духовного напряжения ни одной задачи не решить. Но материальная мощь входит в условия существования: без нее невозможно стать полюсом в многополярном мире.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ВЛАСТИ И ЦЕРКВИ В СОВЕТСКОЙ РОССИИ В НАЧАЛЕ 20-х гг. XX в

В.Л. Соскин

Предлагаемая тема не является новой. Редкий историк — российский или зарубежный, изучающий тему взаимоотношений советской власти и церкви, обходил краткий по времени период первого пятилетия советской истории. И это понятно: именно тогда закладывались основы этих отношений и именно тогда советская власть словами и делами продемонстрировала свое непреклонное намерение лишить церковь, прежде всего православную, ее традиционного положения как влиятельнейшей силы в государстве и обществе и как важнейшего фактора духовной жизни.

В советской историографии история этих взаимоотношений обычно носила трафаретное название: борьба с церковной контрреволюцией. Как правило, центральным пунктом в описании этой борьбы была кампания по изъятию церковных ценностей, пик которой пришелся на 1921 — 1922 гг. Конкретной причиной, объясняющей, почему в эти годы острота столкновения была наивысшей, стал голод, обрушившийся на Россию в 1921 г.

В самом сжатом виде суть конфликта власть расшифровывала так: страшное бедствие — голод грозит вымиранием огромным территориям (особенно Поволжью). Требуется концентрация всех сил и средств для преодоления его последствий. Один из способов — изъятие ценностей церковных храмов. Обвиняя церковных иерархов в якобы нежелании помочь голодающим, власть обрушила на них всю свою силу, начиная с пропаганды и кончая репрессиями. В итоге она добилась своего, подорвав, как казалось, в корне положение церкви и ее влияние на массы.

Что нового (или относительно нового) можно добавить к тому, что уже имеется в литературе по данной теме? Укажу на два аспекта: возможность «вписать» указанные события в более широкий контекст идеологической борьбы коммунистической власти со своими противниками и привлечь некоторые новые, ранее засекреченные, материалы Политбюро ЦК РКП(б), хранящиеся ныне в Архиве Президента Российской Федерации.

Начну с того, что так называемая борьба с «церковной контрреволюцией» не только не была

изолированным актом, а, напротив, стала как бы заключительным эпизодом того идеологического наступления, которое практически сразу после окончания гражданской войны предприняла коммунистическая партия против своих противников внутри страны. Сделано это было в момент перехода к нэпу, что, как будто противоречило отчасти от «военного коммунизма». На деле же все происходящее соответствовало классовой логике и доказывало, что нэп не был стратегией, мнявшей лицо власти, а всего лишь тактикой, допускавшей каких-либо принципиальных изменений в облике сложившегося режима.

Характерно, что именно в начале нэпа большевики нанесли жестокие удары по «мозговым центрам» классового противника, которым в данном случае была часть старой интеллигенции. Имеются в виду, в частности, такие основные акции, как борьба со «сменовеховством», ликвидация автономии высшей школы, массовая высылка интеллигентной элиты, вошедшая в историю под именем «философского парохода».

Такого рода наступление было предопределено самой доктриной большевизма, выбор же момента подсказала ситуация. На новом, мирном этапе развития власть продемонстрировала свое понимание роли идеологического компонента в формировании новой культуры. Настойчивость и категоричность в отрицании идеологического плюрализма, будучи логическим следствием не признания демократии, свидетельствовали о том, что большевики развернули строительство обществено-государственной системы тоталитарного типа и соответствующей ей культуры.

Затевая столь грандиозное предприятие, большевистское руководство не могло ограничиться идеологической «зачисткой» верхних «этажей» культуры. Оценивая потенциальную опасность интеллектуальной оппозиции, власть понимала необходимость озаботиться и перепахивание «почвы». Следовало вырвать росшие на ней многочисленные «ядовитые травы», отравлявшие повседневную духовную пищу широких масс. Таковой, как нетрудно догадаться, была религия, постоянно называемая большевистскими атеистами опиумом для народа.

Итак, «опуская» предысторию отношений власти и церкви, обратимся к событиям 1921 — 1922 гг. Поскольку в историографии бытует представление, будто церковь, «придерживая» ценности, не боролась с голодом, начать следует с опровержения такого взгляда. Патриарх Тихон уже в середине лета 1921 г. обратился к верующим с призывом о помощи голодающим, в том числе путем пожертвований денежных средств и драгоценностей. Позднее, в феврале 1922 г., был сделан новый крупный шаг. Патриарх в специальном послании призвал духовенство и верующих пожертвовать на помощь голодающим не только личные, но и храмовые драгоценности, не имевшие важного богослужебного назначения. Глава православной церкви тогда же, летом 1921 г., предложил создать Церковный комитет для придания этой работе масштабного характера. Президиум Всероссийского комитета помощи голодающим (Помгол) признал это предложение целесообразным. Таким образом, наметилась возможность если не союза, то компромисса между государством и церковью во имя поистине общенародной цели.

Но не тут-то было. В «высших сферах», прежде всего в ЦК РКП(б) и Совнарком, участие Церкви в деле помощи голодающим было расценено как недопустимое. Формальная ссылка на старую инструкцию Наркомата юстиции о запрещении церкви заниматься благотворительностью прикрыла истинную суть отказа от сотрудничества. Было очевидно, что в этом случае авторитет церкви возрастет. А это было недопустимо. В итоге на два обращения патриарха Тихона во ВЦИК ответа не последовало.

Постепенно складывалась все более парадоксальная ситуация. Голод усиливался, катастрофа стала фактом, смерть косила население неухоженных губерний. А в партийном руководстве шли споры, принимать или не принимать помощь церкви. М.И. Калинин, А.И. Рыков, Л.Б. Каменев и др. склонялись к первому решению. Особенно активно действовал М.И. Калинин, бывший председателем Помгола. В итоге в декабре 1921 г. ВЦИК разрешил религиозным организациям выбирать средства в помощь голодающим. Оказалось, однако, что это была маленькая победа накануне большого поражения.

Все дело в том, что ненависть к духовенству, культивировавшаяся все прошлые годы, породила не только в верхах партии, но и в ее низах мощный слой тех, кто был готов в своем фанатическом догматизме переступить через миллионы жизней безвинных людей. А именно к этому вел отказ от принятия помощи голодающим со стороны церкви. Понятно, что открыто демонстрировать такое отношение не следовало. Поэтому и была проведена в жизнь как будто похожая, но в корне совершенно другая идея — использовать те же церковные ценности, но не как дар самой церкви, а как конфискованные у нее государством. Иначе говоря, власть решила материально обескровить церковь, а затем, используя естественное

возмущение верующих, ее же обвинить в нежелании помогать голодающим. Наметилась, таким образом, перспектива разгрома церкви под флагом борьбы с «церковной контрреволюцией».

Так оно и получилось. Нараставшее давление со стороны агрессивных противников церкви, сопровождавших свой нажим подсчетами вероятных церковных богатств, привело к роковым решениям. 26 февраля 1922 г. в «Известиях» было опубликовано постановление ВЦИК, в котором местным советам предлагалось в месячный срок осуществить изъятие драгоценных предметов из состава церковных имуществ всех религий с последующей передачей их через Наркомфин в фонд Центральной комиссии помощи голодающим. Постановление фактически отстраняло от дела церковные комитеты, а следовательно, и церковь в целом. По существу, ей было нанесено оскорбление, поскольку перечеркивалась ее добровольная деятельность в пользу голодающих.

Патриарх Тихон не мог промолчать в ответ на решение ВЦИК. В своем воззвании к духовенству и верующим он, однако, не стал выражать чувства горечи и обиды, что было бы естественным. Тихон сосредоточил основное внимание на том, что объявленное изъятие ценностей, в том числе предметов богослужебного употребления, означает нарушение церковных канонів. А это невозможно, ибо ведет к пересмотру православных догматов, что неправомерно сделать даже сам Тихон. Внешне, таким образом, речь шла всего лишь о церковных предметах. Тихон действовал весьма умно и дипломатично, он, учитывая обстановку, не призывал к сопротивлению. В своих газетных интервью он, сомневаясь в «доходности» мероприятия властей, тем не менее даже просил власти бережно относиться к изъятым ценностям, особенно имеющим художественное значение. Объективно же вопрос ставился достаточно остро: церковь защищала не просто традиции, а свое существование как самостоятельного религиозного института.

Обстановка крайне накалилась, и достаточно было искры, чтобы вспыхнул чреватый последствиями конфликт. Им стал так называемый Шуйский «инцидент». Официальная пропаганда излагала его как результат применения насилия со стороны верующих в ходе изъятия церковных ценностей в г. Шуче. В ответ на нападение толпы сначала на милиционеров, а затем на красноармейцев последние применили оружие. Результатом стала гибель четырех человек, десять были ранены. В сущности, имела место провокация властей, вызвавшая своими силовыми действиями по изъятию ценностей возмущение верующих, которых затем и признали виновниками трагедии.

События в Шуче резко изменили соотношение сил в Политбюро ЦК РКП(б). Сторонники осторожности были смяты, верх взяли те, кто жаждал крови «церковных мракобесов» — эту группу возглавлял Л.Д. Троцкий, которому Ленин поручил фактическое руководство антицерковной

кампаний. Но важнее всего, что к решительному наступлению на церковь призвал сам вождь, который как будто ждал подобного момента. Об этом неопровержимо свидетельствует его секретное письмо В.М. Молотову для членов Политбюро от 19 марта 1922 г. Этот важнейший документ стал известен у нас сравнительно недавно — настолько он был откровенным по своей жестокости, что его тщательно скрывали от всех.

Ленин писал, что «инцидент» в Шуе «не только исключительно благоприятный, но и вообще единственный момент, когда мы можем с 99-ю из 100 шансов на полный успех разбить неприятеля наголову... позже сделать нам этого не удастся, ибо никакой иной момент, кроме отчаянного голода, не даст нам такого настроения широких крестьянских масс, который бы... по крайней мере, обеспечил бы нам нейтрализование этих масс в том смысле, что победа в борьбе с изъятием ценностей останется безусловно и полностью на нашей стороне...». Особенно «выразительно» звучала следующая «установка» Ленина: «...мы должны именно теперь дать самое решительное и беспощадное сражение черносотенному духовенству и подавить его сопротивление с такой жестокостью, чтобы они не забыли этого в течение нескольких десятилетий... Чем большее число представителей реакционного духовенства и реакционной буржуазии удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше»¹.

Ленин всегда считал, что в политике нет морали, а есть целесообразность. В той же ленинской «инструкции» (письмо В.М. Молотову) комиссии ВЦИК, еще не выехавшей в Шую, предлагалось произвести аресты как можно большего числа представителей местного духовенства, буржуазии и мещанства. Но самое главное заключалось в том, что Ленин заранее решил, что после возвращения из Шуи комиссия сделает доклад Политбюро, которое даст затем устную директиву судебным властям (характерная деталь: такова была «независимость» суда), чтобы процесс «против шуйских мятежников... был проведен с максимальной быстротой и закончился не иначе как расстрелом очень большого числа самых влиятельных и опасных черносотенцев г. Шуи, а по возможности, также и не только этого города, а и Москвы и нескольких других духовных центров...»².

Здесь уместно чуть отступить от хронологической канвы и отметить, что стратегически обреченная, но тактически выгодная с точки зрения выбора момента «атака» на церковь свидетельствовала об умении большевистских лидеров использовать любую ситуацию в пользу своей власти — главной, определяющей цели всей политики. Об этом как-то неожиданно напомнил на склоне долгой жизни не кто иной, как В.М. Молотов, непосредственный участник описываемых событий. Человек с крайне прямолинейным мышлением, забывший многое, он сохранил в памяти некоторые выдающиеся, по его разумению, собы-

тия. В их числе было изъятие церковных ценностей в начале 1920-х гг. Передавая ход мысли Ленина и его соратников, Молотов выделил «простоту» замысла, что должно было подчеркнуть его «гениальность». Где взять средства для покупки хлеба за границей? Ленин указал — в церкви. Но, как тут же поясняет Молотов, дело не столько в средствах для покупки хлеба, сколько в другом. «Если эти ценности мы заберем, попу будут поспокойнее себя вести. Если начнут сопротивляться — опять-таки нам выгодно, они в этом подорвут свой авторитет: держатся за свои богатства, когда народ голодает. В любом случае мы выиграем с точки зрения борьбы с религиозными настроениями»³. Прямо как в сложной шахматной партии: найден ход и кажется, что победа обеспечена. А партия оказалась длинной и все еще не оконченной...

Дальнейшие события не вполне оправдали надежду на быструю расправу с церковью, поскольку не хватило «аргументов»: сбор ценностей происходил в большинстве случаев без сопротивления. К тому же объем изъятий в целом оказался намного ниже ожидаемого. Такое положение вдохновители кампании объясняли «либерализмом» по отношению к «саботажникам». Они по требовали от местных властей решительно преодолеть «преступное нерадение» и довести изъятие ценностей до конца. Агрессивную пропаганду против церкви развернула пресса, стремясь вызвать в массах недовольство «укрывателями ценностей». Как бы то ни было, но взять церковь штурмом не удавалось — дело ведь заключалось не только в изъятии материальных ценностей, но и в искоренении духовного влияния церкви. А это нельзя было целиком провести под грифом борьбы с контрреволюцией, т. е. чисто политическим способом.

Поэтому одновременно развернулась работа по ослаблению влияния официальной церкви путем замены ее руководства новыми людьми настроенными лояльно к советской власти. Таковую роль должно было сыграть так называемое обновленчество — течение, возникшее в недрах православной церкви еще в начале XX в., но лишь теперь получившее реальные шансы на победу. История обновленчества — особая тема. Здесь важно подчеркнуть главное: советская власть использовала органы ГПУ, поддерживала лидеров обновленчества в расчете, что им удастся справиться с Тихоном и его окружением. Многие дальнейшие события прошли при участии обновленцев, получивших для своей борьбы возможность печататься в официальной прессе.

Среди событий, призванных опорочить патриарха Тихона, выделяется судебный процесс в Москве, проходивший в мае 1922 г. и являвшийся отголоском событий в Шуе и других городах. Итог процесса — 11 смертных приговоров, в том числе десятерым священникам. Такое решение вызвало многочисленные протесты за рубежом, что привело к изменению меры наказания шести

осужденным. Но пять священников были все-таки казнены. Пресса представила процесс как направленный на разоблачение разветвленного заговора церковной контрреволюции¹. Все шло к тому, что грянет новый процесс — против главного «вдохновителя» патриарха Тихона.

Вслед за московским последовал церковный процесс в Петрограде, где на скамье подсудимых оказалось 96 человек. Обвинение было стандартное: сокрытие церковных ценностей, что приравнивалось к контрреволюции. И здесь исход был страшным — 11 приговоренных к расстрелу. ВЦИК помиловал шестерых, а четверо, включая митрополита Вениамина, были казнены. Репрессии против видных деятелей церкви сопровождались гибелью многих рядовых ее служителей. По данным историка церкви Д.В. Пospelовского, в период изъятия ценностей произошло 1414 кровавых инцидентов, в ходе которых, а также по приговору судов погибли 2691 священник, 1916 монахов, 3447 монахинь и большое число мирян². Таким образом, власть, будучи не в состоянии победить идейно, учинила физический погром своего главного противника на духовном поприще.

Все вышеизложенное свидетельствует, что никакого «религиозного нэпа» не было, как не было чего-либо подобного во всех других сферах культуры. И в этом состоит один из общих выводов о характере идеологической ситуации первых лет нэпа. Несмотря на многочисленные заявления руководителей РКП(б) и официальные

партийные решения, в том числе программные относительно веротерпимости, недопустимости администрирования и тем более силовых способов преодоления религиозности, последние занимали определяющее место в так называемой антирелигиозной работе.

Весьма двусмысленно в этом плане выглядит и ленинская статья «О значении воинствующего материализма», опубликованная в марте 1922 г., т. е. в разгар ожесточенного преследования духовенства³. Доказывая в этой статье необходимость «неутомимой атеистической пропаганды», Ленин через неделю направил уже упоминавшееся письмо В.М. Молотову, в котором требовал расстрелять как можно большее число представителей духовенства.

Коммунисты плохо понимали нравственную силу религии, поэтому велик был соблазн использовать привычный и легкий способ вооруженного подавления, успешно «отработанный» в годы «военного коммунизма». Партия, утверждавшая, что ее деятельность опирается на социалистическую теорию и сознательность масс, предпочитала сугубый прагматизм. Поистине, сила есть — ума не надо. Что же касается попыток партии прикрыть свою ненависть к «попам» обвинениями в контрреволюционности, то это было и самооправданием, и скрытым признанием неспособности выиграть идеологический спор.

¹ Известия ЦК КПСС. 1990. С. 191 — 200.

² Там же. С. 192.

³ Чуев Ф. Сто сорок бесед с Молотовым: из дневника Ф. Чуева. М., 1991. С. 210.

⁴ Алексеев В.А. Иллюзии и догмы. М., 1991. С. 228, 229.

⁵ Пospelовский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 106.

⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 23 — 33.

ОБНОВЛЕНЧЕСКИЙ ПОМЕСТНЫЙ СОБОР 1923 г.: МЕХАНИЗМЫ ПОДГОТОВКИ И ПРОВЕДЕНИЯ*

С.Г. Петров

Обновленческий Поместный собор, проходивший с 29 апреля по 9 мая 1923 г., по праву признается исследователями кульминационным, центральным событием в истории обновленческого церковного раскола¹. Нет, пожалуй, ни одной в той или иной мере освещающей церковную историю XX в. работы, в которой бы не упоминался этот собор. Наиболее детализированные описания сюжетов, связанных с собором, до сих пор принадлежат исследователям, писавшим в советский период².

Последними достаточно подробно проанализированы самые различные аспекты подготовки и проведения соборных заседаний. В первую очередь историков интересовала предсоборная деятельность обновленческого Высшего церковного управления (ВЦУ) и главных обновленческих группировок — «Живой церкви» священника В.Д. Красницкого, «Союза общин Древле-Апостольской церкви» протоиерея А.И. Введенского, «Союза церковного возрождения» епископа Антонина (А.А. Грановского). Не остался без внимания процесс выработки повестки заседания и реформаторских предложений обновленческих группировок (догматических, канонических, литургических, этических, о внешнем положении церкви, и др.). Исследованию подверглась и многоступенчатая процедура выборов делегатов и формирования делегаций, включая деятельность на этом поприще ВЦУ, епархиальных управлений, советов благочиний и приходов. Достаточно подробно описан ход собора, его деяния и принятые решения (признание социалистической революции и советской власти; лишение сана главы Русской церкви патриарха Тихона, священства и монашества; упразднение монастырских обителей; осуждение фальсификации нетленности мощей святых; введение второбрачия духовенства и белого епископата; отлучение от церкви эмигрировавшего духовенства; избрание высших обновленческих органов власти и т. д.).

И в советской историографии, и в значительном количестве исследований, написанных в пос-

леднее десятилетие, соборные сюжеты рассматриваются обычно как собственно церковные, протекающие из внутренней жизни церкви, обновленческого движения. Впрочем, иногда мимолетно упоминается влияние на принятые собором решения различных партийных и государственных органов, говорится об особой активности «уполномоченного ГПУ» Е.А. Тучкова. В советские годы подобные суждения высказывались в основном авторами, оказавшимися за рубежом. В работах, изданных в Советском Союзе, в лучшем случае приводились выдержки из эмигрантской периодики и литературы, в которых содержались оценки, данные обновленческому собору зарубежным духовенством. Отлученное от церкви собором зарубежное духовенство безоговорочно признавало «беззаконное и скверное соборное» лжесобором, который «был подготовлен большевиками и принял составленные ими постановления».

Вместе с тем, с 1991 г., после открытия доступа к ранее недоступным для большинства исследователей документам, оказалось, что к подготовке и проведению собора причастны не только ГПУ, его Секретный отдел с VI отделением, возглавляемым Е.А. Тучковым, но и ЦК РКП(б), его Политбюро, Оргбюро, Секретариат и особенно Антирелигиозная комиссия при ЦК РКП(б). Массивный документ партийного и чекистского происхождения, введенный в последнее десятилетие в научный оборот, свидетельствует, что обновленческий собор 1923 г. готовился, проводился, контролировался и управлялся структурами ЦК РКП(б) и ГПУ включая региональные подразделения последних. Об этом свидетельствуют протоколы Антирелигиозной комиссии при ЦК РКП(б), ее отчеты и доклады на Политбюро и Пленумах ЦК партии; протоколы заседаний самого Политбюро и документы, пришедшие в этот высший орган управления страной; различные отчеты, доклады и сводки Секретного отдела ГПУ, его VI отделения, подготовленные для высших органов ЦК РКП(б) и чекистского начальства³.

Осознание особой роли и важности в церковной жизни Поместного собора возникло у партийных вождей и чекистских функционеров тотчас же, как только встал вопрос о контроле над Русской православной церковью, сохранившей свою независимость и самостоятельность в годы революции и гражданской войны. Уже в бурной дискуссии о создании реформаторской «советской» церкви, развернувшейся в конце 1920 г. между В.И. Лениным, А.В. Луначарским, Ф.Э. Дзержинским, Т.П. Самсоновым, М.Я. Лацисом и П.А. Красиковым, последний, протестуя против искусственного создания таковой, тем не менее писал о «любопытной ситуации», если «реформационное» духовенство решится на созыв своего собора»⁴.

Особое внимание к собору и его возможностям в решении задуманных антицерковных акций стало проявляться партийной верхушкой в начале 1922 г., по мере развертывания кампании по изъятию церковных ценностей. Именно с этой кампанией ее негласный глава Л.Д. Троцкий связывал идею обновленческого раскола и его внедрения в церковную организацию. В подготовленных тезисах выступления на особом съездовском совещании, одобренных 30 марта 1922 г. Политбюро, Троцкий отводил собору видное место. Он считал, что созыв собора обновленцами позволит им окончательно устранить от власти «черносотенную иерархию» во главе с патриархом Тихоном. Для подготовки именно такого собора Троцкий настоятельно рекомендовал разрешить обновленцам издавать «в разных концах страны» еженедельники с соответствующим содержанием. К началу работы собора он считал необходимым подготовить пропагандистскую кампанию, направленную против самой обновленческой церкви. Таким образом, собор мыслился Троцкому как инструмент, с помощью которого руками одной части церкви, стоящей на лояльных большевикам позициях, можно сместить другую, нелояльную к власти, чтобы затем, после собора, заняться постепенной ликвидацией и самих обновленцев⁵.

24 мая 1922 г., после захвата высшего церковного управления обновленцами и заключения патриарха Тихона под домашний арест Троцкий в своем очередном письме в Политбюро вновь затронул вопросы, связанные с подготовкой собора. Председатель Реввоенсовета признавал, что ставшее во главе церкви обновленческое движение развивается «главным образом под знаменем церковного собора». Именно на соборе, по суждению Троцкого, должна будет решиться проблема высших органов управления церковной организацией: или сохранение патриаршества, или создание синода без патриарха, или вообще отсутствие всякого центрального управления. Чтобы между обновленцами разгорелась жесткая предсоборная борьба, Троцкий предлагал Политбюро отложить открытие собора на несколько месяцев (два или более). Члены и кандидаты в члены Политбюро на заседании этого

органа 26 мая 1922 г. согласились с высказанными Троцким предложениями⁶.

Оттяжка в проведении собора привела к тому, что в недрах ГПУ была образована специальная комиссия по его созыву. Как долго функционировала данная комиссия и какие приняла решения, неизвестно. Никаких документов о ее деятельности до сих пор не найдено. С созданием в октябре 1922 г. Комиссии по проведению отделения церкви от государства (Антирелигиозной комиссии) при ЦК РКП(б) вопросы, которые рассматривала комиссия ГПУ «по собору», стали прерогативой нового органа по формированию церковной политики. С осени 1922 г. и до весны 1923 г. Антирелигиозная комиссия вкупе с VI отделением Секретного отдела ГПУ самым активным образом решала все встававшие перед властью проблемы по подготовке и проведению обновленческого Поместного собора.

На сегодня, если исходить из сохранившихся протоколов заседаний комиссии, можно определенно говорить о целом спектре вопросов, связанных с собором, которые волновали партийных и чекистских руководителей. Последние рассмотрели и санкционировали изыскание финансовых средств для проведения предсоборной работы ВЦУ; привлечение к предсоборной кампании на местах региональных структур ГПУ и РКП(б); проведение выборной кампании с предсказуемым результатом посредством воздействия чекистов на церковно-приходские советы (угрозы, аресты, ссылки, закрытие церквей, перевыборы советов и т. д.). Антирелигиозная комиссия, помимо вышеперечисленного, на своих заседаниях обсуждала повестку дня собора и проекты соборных постановлений, редактировала Положение ВЦУ о созыве собора, устанавливала дату открытия и назначала председательствующих, решив не допускать принятия собором постановлений по глубинным реформам в церкви, занималась созданием структуры обновленческой церкви, ее высших органов, вплоть до персонального состава и т. д.⁷

При разрешении упомянутых вопросов Антирелигиозная комиссия ощущала себя вполне самостоятельным органом. Исключение составили два вопроса, которые комиссия вынесла на обсуждение вышестоящих партийных органов: о высшем церковном управлении и об объявлении патриарху Тихону постановления собора о лишении его сана, священства и монашества. Последний вопрос Антирелигиозная комиссия поставила перед Секретариатом ЦК РКП(б) и получила, судя по развитию событий, поддержку. Секретариат, очевидно, посчитал не нужным официально протоколировать эту просьбу комиссии и дал последнюю устную директиву⁸.

Вопрос о высшем церковном управлении, поставленный перед Политбюро, прошел все формальные стадии оформления в секретном делопроизводстве ЦК РКП(б). Согласно сохранившимся документам 1 марта 1923 г. Политбюро слушало вопрос «О церковном соборе», но посчита-

ло необходимым отложить его до следующего заседания. За время между заседаниями члены и кандидаты в члены получили «Памятную записку по поводу установления собором управления церковью» за подписью Е.А. Тучкова. В этой записке Политбюро предлагалось сделать выбор, какое управление церковью должен учредить предстоящий обновленческий собор: сохранить ВЦУ и его местные подразделения или упразднить таковые. За представленными предложениями стояла значительная по своему объему работа, проделанная Тучковым с лидерами обновленчества, в частности с протоиереем Введенским. Последнему пришлось, выполняя заказ ГПУ, составить для Тучкова вначале проект постановлений собора с обоснованием ликвидации ВЦУ и его епархиальных управлений¹. Вероятно, Антирелигиозная комиссия и ГПУ считали в тот момент, что после собора никакой надобности в административной структуре обновленческой церкви не будет, т. к. развернется процесс ее ликвидации.

Однако уже на следующий день после заседания Политбюро, 2 марта 1923 г. Введенский был вынужден написать письмо на имя Тучкова с прямо противоположным содержанием. Теперь Введенский, исполняя новый заказ, доказывал необходимость сохранить обновленческое ВЦУ, т. к. одно ГПУ без помощи ВЦУ вряд ли было способно осуществить правильный контроль за контрреволюционными церковными массами². 6 марта 1923 г. Антирелигиозная комиссия постанови-

ла сохранить ВЦУ и после окончания работ собора. 8 марта 1923 г. Политбюро согласилось сохранить ВЦУ с закреплением за ним его прав «эластичной форме», т. е. с закреплением «принудительно-карательных прав по отношению низшим церковным органам»³.

Обновленческий Поместный собор на заседании 8 мая 1923 г. провел упомянутое решение о сохранении высших органов церковного управления в жизнь. Здесь, как и при принятии других решений, значительный вклад внесли не только готовые услужить власти отдельные лидеры обновленческого раскола, но и, по всей видимости, значительное количество рядовых участников собора. В своих отчетах и докладах начальств ГПУ о проделанной работе в 1923 г. Тучков писал об абсолютной подконтрольности собора возможности повернуть его «в любую сторону». Подобный чекистский успех он связывал с удачно подобранным составом делегатов, среди которых, по его подсчетам, было порядка 50 процентов осведомов. В целом же в отчетных документах ГПУ и Антирелигиозной комиссии обновленческий собор фигурирует в качестве одного из самых главных достижений партийных и чекистских структур, ответственных за церковную политику. Подобные реляции, несомненно, свидетельствуют, что реальные механизмы подготовки и проведения обновленческого Поместного собора 1923 г. находились в руках высших руководителей страны и подконтрольных им специальных органов.

¹ См., напр.: История Русской православной церкви. От восстановления Патриаршества до наших дней. СПб., 1997. Т. 1: Годы 1917 – 1970. С. 249 – 253; Протоиерей В. Цыпин. Русская церковь. 1917 – 1925. М., 1996. С. 234 – 242; Шкаровский М.В. Петербургская епархия в годы гонений и утрат. 1917 – 1945. СПб., 1995. С. 92 – 93; Он же. Обновленческое движение в Русской православной церкви XX в. СПб., 1999. С. 28 – 30; и др.

² Шишкин А.А. Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола русской православной церкви. Казань, 1970; Левитин А.Э., Шавров В.М. Очерки по истории русской церковной смуты. Kusunacht, 1978; и др.

³ Архивы Кремля: Политбюро и Церковь. 1922 – 1925 / Издание подготовили Н.Н. Покровский, С.Г. Петров. М. – Новосибирск, 1997. Кн. 1. С. 565 – 572; Покровский Н.Н. Предисловие // Там же. С. 96 – 100; Алексеев В.А. Иллюзии и догмы. М., 1991. С. 237 – 246; Кривова Н.А. Власть и церковь в 1922 – 1925 гг. Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М., 1997. С. 172 – 186; и др.

⁴ Русская православная церковь и коммунистическое

государство. 1917 – 1941. Документы и фотоматериалы / Отв. ред. Я.Н. Щапов, отв. сост. О.Ю. Васильева. М., 1996. С. 158 – 160; Крапивин М.Ю. Непрдуманная церковная история: Власть и Церковь в советской России (октябрь 1917 – конец 1930 гг. Волгоград, 1997. С. 84 – 85, 87 – 89; Петров С. Секретная программа ликвидации Русской церкви. Письма, записки и почто-телеграммы Л.Д. Троцкого. Политбюро ЦК РКП(б) (1921 – 1922 гг.) // Сибирская провинция и центр: культурное взаимодействие в XX в. Новосибирск, 1997. С. 30 – 32; и др.

⁵ Архивы Кремля... С. 161 – 164.

⁶ Там же. С. 180 – 182; Русская православная церковь и коммунистическое... С. 114 – 115.

⁷ Архивы Кремля... С. 565 – 572.

⁸ Там же. С. 280.

⁹ ГАРФ. Ф. 353. Оп. 7, д. 25, л. 8 – 16.

¹⁰ См. более подробно: Петров С.Г. Неизвестное письмо лидера обновленческого раскола А.И. Введенского «К вопросу об организации Управления русской церкви» // Исторические и литературные памятники «в союзе» и «низовой» культуры в России XVI – XX вв. Новосибирск, 2002. (В печати).

¹¹ Архивы Кремля... С. 363 – 366, 371.

РЕЛИГИОЗНЫЕ КОНФЕССИИ И ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В НОВОСИБИРСКОЙ ОБЛАСТИ В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ

В.Д. Лымарь, В.Г. Васильев

Специфика религиозной жизни России определяется ее многоконфессиональностью. На территории страны действуют религиозные организации, представляющие более 60 направлений*. Лоликонфессиональный характер Российской Федерации объясняет немалую сложность отношений между конфессиями, а это накладывает отпечаток на характер связей государственных структур — как федеральных, так и региональных — конкретными религиозными организациями.

Принятый в 1997 г. новый Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» регулирует правоотношения в области прав человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания, а также правовое положение религиозных объединений.

С начала 90-х гг. до настоящего времени религиозная ситуация и государственно-церковные отношения в Новосибирской обл., как и в целом по стране, претерпели значительные изменения. Постепенно год от года шло увеличение числа вновь созданных религиозных организаций. Так, если в конце 80-х гг. в области действовало 64 религиозных объединения и организации 13 конфессий, то по итогам I полугодия 2001 г. их насчитывалось около 300, и представляют они уже 42 конфессии. В их число входят многочисленные приходы, поместные церкви, религиозные общины и группы, братства, сестричества, монастыри, духовные учебные заведения и воскресные школы.

В г. Новосибирске находится более десятка региональных религиозных центров: епархиальное управление Русской православной церкви и Русской православной старообрядческой Церкви, Курия Римско-католической апостольской администрации Азиатской части России, Западно-Сибирская конференция Церкви христиан адвентистов седьмого дня, Канцелярия старшего пресвитера евангельских христиан-баптистов по Западной Сибири и др.

К религиозным объединениям примыкает более 30 благотворительных организаций, крупнейшими из которых являются: православное общество «Милосердие», католическая организация «Каритас», международное «Библейское обще-

ство», протестантская миссия «Гедеоновы братья», христианская миссия «Библейская лига в Сибири», фонд «Эвен-Эйзер» и др.

На 1 октября 1997 г., т. е. на момент принятия нового Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» в областном управлении юстиции было зарегистрировано 137 религиозных организаций, из них по состоянию на 1 января 2001 г. прошли перерегистрацию 118 религиозных организаций, или 86,1% от их первоначального числа, в том числе по конфессиям: 64 — православных общины, 18 — общин евангельских христиан-баптистов, 6 — пресвитерианских, 5 — христиан веры евангельской (пятидесятников), по 4 — католических, лютеранских, адвентистов седьмого дня, по 2 — иудейских, неговистских, буддистских, по 1 — старообрядческой, мусульманской, мормонов, бахаистов, новоапостольской церкви, кришнаитов и др.

Без каких-либо проблем проходили перерегистрацию религиозные объединения Русской православной церкви, католиков, мусульман, баптистов, адвентистов седьмого дня и других традиционных конфессий.

Определенные сложности возникали у религиозных организаций «новой волны», т. к. у большинства из них не было необходимого для перерегистрации 15-летнего срока существования на российской территории, многие из них вынуждены были входить в состав уже зарегистрированных централизованных организаций.

Практически ни одно религиозное объединение, подавшее необходимые документы, не получило отказа в перерегистрации.

В новых условиях, когда религиозные организации признаются юридическими лицами, получают широкие права и минимум обязательств и контроля со стороны государственных органов, значительно изменился характер их деятельности, расширяются сферы интересов религиозных объединений. Многие религиозные центры стремятся создать свои средства массовой информации, идет формирование воскресных школ, богословских институтов, церковных братств, благотворительных миссий. Церковная жизнь сегодня характеризуется широким ведением миссионерс-

* По данным Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации

ко-благотворительной и хозяйственной деятельности, стремлением приобрести для своей деятельности как можно больше зданий и сооружений социальной сферы.

По-прежнему занимает ведущие позиции и усиливает свой авторитет Русская православная церковь (РПЦ). Такое положение сохраняется во многом благодаря единству РПЦ, значительному расширению сфер ее деятельности в различных направлениях социально-духовной жизни общества. Во многом этому способствовало принятие в 2000 г. Юбилейным архиерейским собором РПЦ «Основ социальной концепции Русской православной церкви».

В 1999 г. Новосибирская епархия отпраздновала свое 75-летие. В настоящий момент в области насчитывается 92 прихода РПЦ (30 % от общего числа религиозных объединений), из них более 20 в г. Новосибирске. В Новосибирской епархии действует 5 мужских и 2 женских монастыря, 2 православных сестричества и православное братство, 4 духовно-просветительских православных центра. На содержании епархии находится более 40 зданий гражданской архитектуры, из них 5 зданий памятников истории и культуры местного значения, ведется реставрация памятников церковного зодчества и строительство 42 храмов.

Епархия широко взаимодействует с Администрацией области и органами местного самоуправления, прежде всего в деле духовного оздоровления общества, помощи социально незащищенным слоям населения, благотворительности. Православные приходы проводят постоянную работу в воинских частях, в исправительно-трудовых колониях. Они опекают 11 учреждений для престарелых, 34 больницы, реабилитационных центра и домов ветеранов, 19 интернатов и домов маютки, другие социально-медицинские учреждения.

Духовно-просветительская деятельность ведется в 25 общеобразовательных школах, в средних и высших учебных заведениях, а также в двух православных гимназиях во имя преподобного Сергия Радонежского и во имя равноапостольных святых Кирилла и Мефодия. С 1995 г. действует Богословский православный институт, в котором более 170 слушателей получают религиозное образование. В июле 2001 г. состоялся первый выпуск в количестве 42 человек.

Одним из направлений деятельности православной церкви является сельскохозяйственное производство. Многие приходы и все монастыри имеют землю и свое подсобное хозяйство. Приходом в честь Всех Святых в земле Российской просиявших осуществляется программа «Церковное поле». В рамках этой программы на участке, принадлежащем приходу, прихожанами ведутся сельскохозяйственные работы по выращиванию элитного картофеля и различных зерновых культур. Собранный урожай направляется на нужды прихода, православной гимназии, распределяется между малообеспеченными семьями прихожан.

Стало доброй традицией проведение Новосибирской епархией совместно с Администрацией

области благотворительных духовно-просветительских акций на корабле «Андрей Первозванный», поезде «За духовное возрождение России» по отдаленным сельским районам области. В работе принимают участие священнослужители, представители творческой интеллигенции, художественные и самодеятельные коллективы, работники здравоохранения и социальной сферы, прессы. В основе работы — проведение богослужений, духовных бесед, организуются творческие встречи с писателями и поэтами, концерты, выставки литературы, оказание бесплатной медицинской и социальной помощи, консультации, гуманитарная помощь малообеспеченным категориям граждан.

Ежегодно в летний период Новосибирской епархией РПЦ организуется отдых для малообеспеченных детей в 4 детских православных оздоровительных лагерях. За сезон в них успевают отдохнуть около полутора тысяч детей.

В Новосибирской обл. с 1992 г. находится центр Сибирской епархии Русской православной старообрядческой церкви, которая включает в себя регионы Сибири, Дальнего Востока и Средней Азии. В епархию входит около 40 приходов старообрядческой церкви. Новосибирская старообрядческая община насчитывает более тысячи человек. В 1999 г. построен Кафедральный собор рождества Пресвятой Богородицы. На его открытии присутствовали многочисленные высокие гости из российских епархий РПЦ, а также делегаты старообрядцев из Австралии, Румынии, Молдавии, Украины. Торжественное освящение Кафедрального собора рождества Пресвятой Богородицы провел глава Русской православной старообрядческой церкви высокопреосвященнейший Алимпий, митрополит Московский и всея Руси.

Сибирская епархия и ее подразделения постоянно ведут большую работу по духовному воспитанию прихожан, а также по мере сил и возможностей принимают участие в решении социальных проблем населения. Силами епархии издается газета «Сибирский старообрядец». Традиционно община поддерживает постоянные взаимоотношения с Новосибирской епархией Русской православной церкви, другими религиозными организациями, а также органами государственной власти и местного самоуправления.

Важное место в общественной жизни области традиционно занимает ислам. Мусульманское население области представлено в основном татарами, казахами, азербайджанцами, представителями других тюркских народов. В области имеется более 40 компактных поселений тюркских народов, в основном в Убинском, Чановском, Кольванском, Барабинском, Карасукском и других районах области. В компактных поселениях тюркских народов автономно действует около 10 религиозных мусульманских общин.

Наиболее крупной и активной общиной, зарегистрированной в управлении юстиции, является местная мусульманская религиозная организация Новосибирской обл., входящая в Духовное управление мусульман Сибири — Омский муфтият.

В Новосибирской обл. насчитывается 7 зданий, принадлежащих мусульманским общинам.

1994 г. мусульманской общине г. Новосибирска возвращено здание мечети, построенное за счет средств мусульман в 1916 г. В настоящее время оно почти не используется по причине ветхости и аварийного состояния. В 1998 г. закончено строительство здания Соборной мечети вместимостью около тысячи человек. Здесь же располагается медресе, в котором обучаются кадры священнослужителей для сельских районов области и соседних регионов. В сельских районах области за последние три года построены две мечети в р. п. Кыштовке и по одной в ауле Тебис Чановского района и в с. Кочемка Убинского района.

Римско-католическая церковь в области имеет более 10 приходов. В Новосибирске действует Курия Римско-католической апостольской администрации Азиатской части России, построен Кафедральный собор, благотворительный детский приют Святого Николая на 50 детей, работает духовный центр «Иниго», при котором созданы филиал Московского теологического колледжа и телестудия. Активную гуманитарную деятельность ведут католическое сестричество Матери Терезы и благотворительная католическая организация «Каритас». Все мероприятия церкви в 2001 г. проходили под знаком десятилетнего юбилея восстановления католических структур в Новосибирской обл.

Органы власти и местного самоуправления оказывают посильную помощь в деятельности социально-благотворительных организаций католической церкви: оплачивают коммунальные услуги детского приюта и материнской обители, предоставляют льготы по налогам и др.

Активную деятельность постоянно проводит иудейская религиозная организация «ЯТад» г. Новосибирска. Наряду с богослужениями религиозная организация совместно с различными общественными организациями проводит большую благотворительную деятельность. В 1999 г. начато строительство общественного еврейского центра с расчетом, что в здании разместится и синагога, и общественные еврейские организации.

Заметную роль в области играют традиционные протестантские организации, представленные евангельскими христианами-баптистами, лютеранами, адвентистами седьмого дня, христианами веры евангельской (пятидесятниками).

Наиболее многочисленными являются религиозные объединения баптистов различных направлений и ориентаций — более 50 общин. В 2000 г. Региональным объединением церквей евангельских христиан-баптистов Западной Сибири в Новосибирске была открыта межрегиональная богословская семинария, которая предусматривает четырехгодичную программу обучения.

По 10-15 объединений имеют пятидесятники и лютеране. В 2000 г. состоялось открытие в г. Новосибирске муниципального приюта для несовершеннолетних (вместимостью до 30 человек) и центра реабилитации детей-инвалидов. Основным спонсором в строительстве данных учреждений явилась Новосибирская христианская миссия «Лютеранское служение».

Церковь адвентистов седьмого дня насчитывает 7 общин, из которых три имеют свои церковные здания. Она постоянно проводит большую миссионерскую работу. В 2000 г. была организована широкомасштабная акция по благотворительной передаче детской библейской литературы в детские дома города и области.

Можно отметить, что для большинства традиционных протестантских конфессий характерно проведение активной миссионерской и социальной работы в больницах, детских домах, домах инвалидов и престарелых. На базе многих из них созданы благотворительные организации постоянно оказывающие гуманитарную помощь.

Период 1996 — 2001 гг. характеризуется дальнейшим расширением деятельности религиозных центров и организаций, не относящихся к традиционным религиям в России, и особенно новых религиозных направлений, среди которых — Церковь завета, Новосибирская Христианская церковь, Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны), обновленная Церковь свидетелей Иеговы и многие другие. Обращает на себя внимание тот факт, что несмотря на небольшое число официально зарегистрированных организаций, в действительности их количество значительно больше.

Несмотря на то что наблюдается тенденция сокращения количества вновь создаваемых религиозных организаций, идет укрупнение и укрепление уже существующих общин. Многие общества, действующие в Новосибирске, являются подразделениями общероссийских объединений, а также международных организаций.

В качестве инфраструктуры для проведения богослужebной и миссионерской деятельности многие протестантские организации продолжают использовать частные дома и квартиры. В то же время по мере укрепления некоторые организации ведут строительство собственных домов молитвы или покупают и перестраивают под церкви частные дома и здания гражданской архитектуры.

Материальной основой деятельности католических, многих протестантских общин и особенно религиозных организаций «новой волны», является существенная помощь зарубежных миссий США, Южной Кореи, Италии, Германии, Польши и др.

В целом следует отметить, что органы исполнительной и представительной власти на местах уделяют серьезное внимание рассмотрению и решению многочисленных проблем, возникающих у различных общин, посредством оказания им организационной, информационной и методической помощи, проведения правовых и юридических консультаций и разъяснений, оказания материальной и финансовой поддержки в проведении наиболее важных, с точки зрения государства, и социально-значимых мероприятий. В результате взаимоотношения религиозных организаций и органов власти складываются как взаимоуважительные и конструктивно-деловые.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ И ГОСУДАРСТВА В РЕСПУБЛИКЕ САХА (ЯКУТИЯ) (1988-2000 гг.)

А.П. Николаев

Социально-экономические потрясения конца XX в. в России обусловили актуализацию религии как одного из важных факторов, оказывающих влияние на развитие общества. В связи с этим исследование попыток регулирования государством института религии в одном из крупнейших субъектов РФ — республике Саха (Якутия) представляется перспективным.

Начальным этапом формирования современной религиозной ситуации в области религии условно можно считать период, начавшийся в 1988 г. Торжественное официальное празднование 1000-летия крещения Руси как события государственного значения ознаменовало изменение подхода руководства СССР к проблемам взаимоотношения конфессий и светской власти. С этого времени в Якутии, как и в целом по России, начинается возрождение «исторических» религий, тесно связанное с процессами национального возрождения, инициированного демократизацией общественной жизни. В республике восстанавливаются структуры Русской православной церкви (РПЦ), организационно оформляется буддистская община (на основе бурятского землячества), предпринимаются попытки реконструкции «традиционной якутской веры». При этом исчезновение «железного занавеса» сделало возможным приезд в республику зарубежных миссионеров.

На данном этапе (1988 — 1993 гг.) отношения республиканской власти с конфессиями строились на законе СССР «О свободе совести и религиозных организациях» (октябрь 1990 г.), подтверждавшем отделение церкви от государства, свободу совести и вероисповедания, а также предоставлявшим всем верующим одинаковые права, вне зависимости от исповедания. В выступлениях Президента РС(Я) М.Е. Николаева неоднократно подчеркивалось, что главная функция светской власти — содействие достижению взаимного уважения и понимания среди представителей разных религий в целях сохранения гражданского мира. Десекуляризационные процессы рассматривались позитивно, как повышающие духовность, противодействующие деградации общественной морали и способствующие возрождению нацио-

нальных культур. Ренессанс православия из этих соображений был поддержан. В частности, в начале 90-х г. РПЦ была передана ее бывшая собственность — здания храмов, закрытых в советское время. Не встретило сопротивления распространение ислама и буддизма как традиционных российских религий. В то же время негласную поддержку встретили «неоязыческие» объединения, их идеи импонировали руководству республики, совпадая с курсом на суверенизацию региона и консолидацию якутского этноса. Кроме того, стремление руководства республики расширить неформальные связи с зарубежьем создало благоприятную почву для деятельности зарубежных нетрадиционных для Якутии религий и культов бахаи, католичества, протестантизма.

Второй этап начинается с создания в 1993 г. Якутской епархии РПЦ. Главным содержанием его можно считать укрепление позиций РПЦ параллельно с ростом успешно конкурирующих с ней протестантских церквей: баптистов, пятидесятников, новоапостольцев и др. В этот период явно начинает ощущаться негативное отношение светской власти к беспрепятственному распространению нетрадиционных для Якутии культов. В СМИ все чаще появляются публикации деструктивной направленности некоторых действующих в республике религиозных объединений (Общества сознания Кришны, Свидетелей Иеговы, Церкви Муна). Начинает действовать общественный «Центр по реабилитации детей-малодежи — жертв тоталитарных религиозных организаций» при воскресной школе Якутской епархии. Государство переориентируется на преемственные контакты с издавна существовавшими конфессиями. В частности, глава епархии епископ Герман и муфтий М. Сагов неоднократно приглашаются на правительственные мероприятия (более того, владыка становится членом Академии духовности РС(Я)), тогда как от общины с протестантами власти дистанцировались.

Изменение отношения светской власти к «импортным» религиям тесно связано с общероссийскими социально-политическими процессами, частью с утратой надежд на помощь Запада

строительстве новой России и распространением в это время национал-патриотических идей. В этих условиях госчиновники и общественно-политические деятели Якутии начали все чаще высказывать опасения, что свободное распространение «нетрадиционных» верований может привести к дальнейшему дроблению общества, теперь уже по конфессиональному признаку. Выражалась озабоченность, что действия религиозных объединений, признанных деструктивными, могут нанести серьезный ущерб семье, морали и нравственности, что особо опасно для немногочисленного населения республики. Обеспокоенность вызывали и международные связи бахаи, протестантов и католиков — среди чиновников распространялось мнение, что религиозные объединения, имеющие прямые контакты с западными странами и организационно подчиняющиеся зарубежным центрам, являются проводниками иностранного влияния и готовят почву для культурной и экономической экспансии в РС(Я).

Начало современного этапа ознаменовалось принятием нового федерального закона «О свободе совести и религиозных объединениях» (сентябрь 1997 г.), зафиксировавшего определенную иерархию религий — за православием признавалась особая роль в истории и культуре России. Некоторые статьи закона направлены на предотвращение дальнейшего распространения нетрадиционных культов.

Рост численности религиозных организаций сейчас приостановился, возможно, как из-за достижения предельного уровня религиозности общества, так и из-за отказа новосозданных объединений регистрироваться, чтобы не связывать себя юридическими нормами «репрессивного» закона. Повысилась конфликтность. Столкновения между верующими разных конфессий не отмечаются, более того, они нередко выступают вместе, например, во время благотворительных акций. При этом периодически возникает полемика в СМИ между приверженцами и противниками неоязычества, как и не менее резкие выступления РПЦ против культов, объявленных деструктивными и тоталитарными¹. Другим заслуживающим внимания фактом были попытки группы предпринимателей, теряющих позиции на рынке в борьбе с кавказскими и среднеазиатскими конкурентами, вызвать у общественности негативную реакцию на распространяющийся в республике ислам².

Наиболее же яркими эпизодами оказались столкновения пятидесятников и баптистов-инициативников с администрацией г. Алдан и п. Чернышевский весной и летом 1999 г.³ Инциденты резко усилили настороженность республиканских властей в отношении протестантов, «подтвердив» существовавшие подозрения. Практически сразу при Правительстве РС(Я) была создана Комиссия по вопросам религиозных объединений, включавшая руководителей силовых ведомств

(МВД, УФСБ, прокуратуры, военного комиссариата, Минюстиции) и «социальных» министров (минобразования, министерства по делам народов, минтруда) под руководством зам. председателя Правительства РС(Я). При комиссии сформирован экспертный совет из специалистов-религиоведов. Чуть позже при Министерстве по делам народов и федеративным отношениям, традиционно занимавшемся религиозными объединениями, изначально связанными с национальными общинами, был создан специальный отдел по взаимодействию с верующими. Осуществлялись мероприятия по профилактике конфликтов религиозных организаций и государственных органов, а также повышению информированности общества о возможных угрозах со стороны нетрадиционных культов: препринималась попытка выявить и зарегистрировать все объединения верующих, проводилась разъяснительная работа в СМИ, готовился республиканский закон «О деятельности религиозных объединений в РС(Я)».

Все попытки установить контроль и приступить к регулированию религиозной ситуации пока дают слабый эффект в связи с дефицитом компетентных в социально-религиозных вопросах управленческих кадров. Кроме того, администрации на местах традиционно не считают проблемы государственно-конфессиональных отношений приоритетными. Наконец, существующее законодательство некоторым образом сковывает инициативу светской власти, т. е. ограничение деятельности конфессионального объединения возможно только по факту нарушения ими законности.

Со стороны нетрадиционных конфессий, отличающихся сплоченностью, взаимопомощью и коллективизмом своих общин, на протяжении всего современного периода ощущается недовольство предвзятостью в отношении к ним со стороны госчиновников, вытекающей из предрассудков и стереотипов восприятия, сохранившихся от советской эпохи, и прямого лоббирования РПЦ своих интересов.

Обобщая ситуацию с нетрадиционными культурами, можно сказать, что в РС(Я) наблюдается противоречие между зарождающимися элементами гражданского общества (религиозными общинами) и стремлением посттоталитарного государства поставить их под свой контроль.

Отношения с православной, мусульманской, буддистской и другими конфессиями продолжают развиваться в намеченном ранее направлении. Наиболее предпочтительные позиции на данный момент у РПЦ. Их усилению косвенно способствуют действия правительства В. Путина, направленные на повышение роли федерального центра и воссоздание определенной унитарности управления Россией. Православие в общественном мнении традиционно связывается с восстанавливаемой государственностью. Симптоматичным было активное сотрудничество госорганов с руководством епархий в праздновании 2000-летия христианства.

Что же касается «неоязычества», то надежды на консолидацию титульного этноса не оправдались. Более того, споры, разгоревшиеся вокруг проблем традиционных верований, раскололи национальную интеллигенцию. Возможно также, что для республиканского руководства оказалось весьма убедительным мнение об угрозе культурной самоизоляции и появлении нового фактора конфликтности в случае распространения «этнической религии саха» при поддержке государства. В итоге сторонники неоязычества в последние годы стали публиковаться в основном в оппозиционной правительству прессе, обвиняя руководство республики в предательстве национальных интересов¹.

Таким образом, на современном этапе республиканское руководство Якутии, отойдя от политики невмешательства первой половины 1990-х годов, заняло достаточно четкую позицию по ограничению влияния нетрадиционных религиозных объединений, основываясь на соображениях государственной безопасности. Это вызвало негативную реакцию со стороны представителей указанных конфессий, считающих позицию правительства РС(Я) предвзятой и неконструктивной. Отношения же с «историческими» религиозными объединениями поддерживаются ровные, при том, что РПЦ имеет некоторое преимущество.

¹ Федотова Т. Лучшая вера — это вера предков // Молодая пресса. 1998. 29 окт.

² Григорьев А.Д. Кому выгодно разжигание национальной розни? // Сахаада. 1998. 6 авг.

³ Власть укротили секту // Наше время. 1999. 12 м.

⁴ Кривошапкин А.И. Кому нужно православие в Якутии? // Кыым. 1999. 18 мар.

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО САМОСОЗНАНИЯ В РЕСПУБЛИКЕ САХА (ЯКУТИЯ)

К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Н.Д. Васильева, А.Н. Шишигина

В условиях все более возрастающего влияния религии на духовное развитие современного российского общества актуализируется проблема изучения религиозности населения. Познание объективных факторов, обусловивших столь бурный рост религиозности в недавнем прошлом атеистического общества, помимо теоретического имеет и несомненное практическое значение для выработки правительством Российской Федерации научнообоснованной, и адекватной религиозной политики. В связи с этим исследование особенностей религиозного самосознания различных групп населения в таких субъектах России, как Республика Саха (Якутия) определяется тем, что анализ столь сложного общественного явления позволит выявить не только ведущие тенденции, присущие данной этнокультурной среде, но и общие закономерности развития религиозности в других регионах страны.

Проведенные в последние годы российскими учеными социологические исследования динамики религиозности показали, что во всех регионах постсоветского общества наметилось стремительное увеличение числа приверженцев религии различных направлений. Наиболее рельефно этот процесс проявляется в быстром и внушительном росте религиозных объединений. В Якутии только за 7 лет (с 1993 по 1 января 2000 г.) их количество возросло с 30 до 86, т. е. более одной трети. Из них 41 относится к конфессиям религий, признанных в России традиционными и культурообразующими. Это 35 объединений Русской православной церкви Ленской и Якутской епархии (Московский Патриархат), три мусульманских, две буддийских и одна иудейская религиозная организация. В республике также официально зарегистрированы 6 римско-католических религиозных объединений. Следует отметить, что за последние годы на общем фоне своеобразного религиозного «ренессанса» возникли новые нетрадиционные для республики религиозные общины: Новоапостольская церковь, бахаи, кришнаиты, дзен-буддисты и др. Существует несколько незарегистрированных религиозных объединений, признанных тоталитарными и деструктивными: сай-

ентологи, муниты, свидетели Иеговы, сатанисты.

Феноменом этноконфессиональной ситуации в Якутии 90-х гг. было резкое усиление у титульного этноса интереса к своим традиционным, дохристианским верованиям. На данный момент в республике действует несколько организаций, пропагандирующих традиционные верования якутов: общества «Кут-Сюр» («Жизненное начало»), «Юрюн Аар Тойон» («Светлое божество»), духовный центр «Сырдык аартык» («Светлый путь»), Республиканская Ассоциация «Итэгэл» («Верования»). На сегодня процесс самоутверждения (или, точнее, созревания) разных направлений (религиозно-философское, этико-философское, шаманство, тэнгрианство) неоязыческого движения за возрождение традиционного мировоззрения якутов далек от своего завершения ввиду серьезного раскола между сторонниками культа Айыы и традиционного шаманства. Однако осложнения межэтнических отношений из-за возникновения неоязычества и острых дискуссий вокруг этой проблемы не наблюдается, т. к. сторонников движения немного, а теоретические разногласия волнуют в основном лидеров неоязычества и национальную интеллигенцию.

Провозгласив себя суверенной республикой в составе РФ, Якутия одновременно конституционно гарантировала всем гражданам свободу совести и вероисповеданий, что создало широкую правовую основу для плюрализма духовной жизни, мировоззренческих позиций и установок отдельных индивидов и их различных социальных общностей. Это и явилось одним из главных факторов усиления активности различных религиозных организаций, в т. ч. и многочисленных зарубежных миссионеров. Другим важным фактором, характерным как для России, так и Якутии, явилось резкое снижение жизненного уровня большинства населения, нарастание неуверенности, тревожности и потребности в духовной опоре в условиях кризисного состояния общества. Вполне закономерно, в такой социально-психологической атмосфере возрастание доверия к церкви, религиозным объединениям, переориентация населения с атеистического мировоззрения на ре-

лигиозное или эклектическое. В целом религиозная обстановка в республике с конца 80-х гг. значительно усложнилась. Начинает формироваться новая система социальных связей, где конфессиональность, по-видимому, будет играть существенную роль. В связи с этим большой интерес представляет дальнейшее изучение религиознос-

ти различных групп населения и ее особенностей; факторов, способствующих увеличению верующих; влияния конфессиональной принадлежности верующего на его ценности, ориентации и социальное поведение, а также отношения населения к деятельности религиозных организаций.

¹ Афанасьев-Тэрис Л.А. Айыы уорээ. Якутск, 1993

² Кондаков В.А. Айыым дьонугар: Ыстыгыһалар, интервьюлар, энээриилэр. Якутск, 1997.

³ Религиозность в контексте межэтнических отношений // Социальная и культурная дистанции: опыт многонациональной России. М., 1998. С. 194–229.

⁴ Николаев А.П., Васильев Б.Е. Религиозный фактор в межэтнических отношениях: ретроспектива и перспективы // Этносоциальное развитие Республики Саха (Якутия): потенциал, развитие, перспективы. Новосибирск, 2000. С. 239–270.

О НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМАХ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ НАУКИ СЕГОДНЯ

К.Д. Давыдова

На протяжении последних лет пятнадцати каждый человек, хотя бы минимально интересующийся религиозной ситуацией, мог даже визуально наблюдать достаточно заметные изменения как в общественном сознании, так и в деятельности религиозных объединений.

Это отразилось в издательском буме «автоизложений» вероучений разнообразных движений, объединений, групп, церквей (как называют свои группы сами участники), а также трудов и жизнеописаний их основателей.

Другой достаточно мощный поток изданий представлен обзорами религиозных течений в России. Часть этих изданий следует отнести к жанру критического богословия — в них четко обозначена цель, а именно показать обывателю непоправимый вред и неизбежную опасность критикуемых конфессий и деноминаций («чуждых» автору и, по его мнению, каждому россиянину). Наиболее авторитетно выглядят в этом ряду издания православные¹. Любопытно, что православными авторами рекомендуются изданные протестантами работы этого жанра, например, представителями РЕХБ². Но большую часть рекомендуемого православными авторами списка составляют современные зарубежные протестантские авторы³.

Есть в этом критическом потоке и труды авторов, знакомых по давним работам атеистического направления. Они все еще отмечены тенденцией деления на «религиозное — антирелигиозное». Научного же подхода сегодня все еще нет: либо оборона, либо наступление. Конечно, брошюры антисектантского центра Иереня Лионского (и общины собора Александра Невского под руководством Александра Новопашина) можно не брать в расчет, но как удержаться от упрека по адресу юриста-депутата государственной Думы России Н.В. Кривельской⁴!

Часть этих авторов, не избежавших оценочных высказываний, анализирует конфессии и деноминации с явно проправославных позиций или других конфессиональных позиций. Часть продолжает рассматривать любую религию как заблуждение, и их издания сохраняют атеистическую тенденцию, хотя и смягченную отсутствием призыва к борьбе с религией. Примером такого

издания служит изданный очень большим научным коллективом в 1999 г. справочник «Религии России»⁵. Это тем более досадно, что справочник задуман как официальное государственное издание. К этому же типу следует отнести справочник «Современные секты в России» (Вестник ВПМД)⁶. Вообще, любопытно, что армейские идеологи не колеблясь демонстрируют преданность православной идеологии, подавая ее зачастую как безусловно государственную.

Следует отметить, что издания первой и второй групп нередко изобилуют фактическими ошибками, свидетельствующими о незнании предмета. Православные авторы, например, критикуя очередного «врага», цитируют баптистские издания или ссылаются на старое издание воинствующего атеиста. Досадно, когда такого рода небрежность допускается в издании, претендующем на официально-государственный характер. (См., например, статью «Праздники неопротестантизма» в справочнике «Религии России» (1999), в которой адвентистам приписывается масса православных праздников.)

Другой особенностью этих изданий является пристрастие авторов к ярлыкам при описании «чужих» деноминаций («секта», «деструктивная», «тоталитарная» самые распространенные), что, по нашему мнению, несовместимо с объективностью (не говоря уже об оскорбительности для приверженцев анализируемых движений, что и приводит порой к судебным искам).

Однако начинает проявляться и тенденция почти беспристрастного анализа религиозных феноменов, попытки систематизации религий, движений, деноминаций (см. работы Г.Д. Булычёва, Т.И. Варзановой, С.А. Григоренко, А.Н. Игнатовича, Г.Е. Светлова, Н.С. Капустина, Д.Ю. Копысова, В.В. Малявина, Н.В. Меркулова, (А.А. Скородумова, А.А. Ткачевой, Б.З. Фаликова). Любопытна ставшая библиографической редкостью работа М. Эпштейна⁷. Серьезное впечатление производит коллективный труд под редакцией С.И. Иваненко «Религиозные объединения в современной России»⁸.

Вообще говоря, это продолжение тенденции, начавшей вызревать в науке еще с 1960-х гг. По

понятным причинам подобные работы печатались в узконаучных изданиях. Да и сегодня работы такого жанра широко не рекламируются, и найти их может человек, знающий дорогу к этим изданиям. Сохраняется тенденция противопоставления: журнал «Здравый смысл», всерьез не рассматривающий религию, с одной стороны, а с другой стороны, «Наука и религия» (без науки с конца 1980-х гг.).

Публикации в Интернете сохраняют примерно ту же тенденцию: страница посвящена анти-сектантской тематике, на ней пышно цветут Дворкин и Кураев, очень талантливо и эмоционально, с хорошим опытом идеологической борьбы.

Правда, и в Интернете есть группа материалов скептического характера, авторы которых не могут быть отнесены ни к ученым-специалистам, ни к adeptам какой-то конфессии. Фактически это сайт атеиста (между прочим, с материалами Е. Дулумана). Эта небольшая группа может быть квалифицирована как группа «независимых», как зеркало общественного настроения группы думающего и высказывающегося населения, вероятно, молодого.

Вообще, качество и характер религиозных и религиоведческих изданий — это предмет серьезного анализа, и наверное, имеет смысл создать что-то типа путеводителя по такой литературе. Но само обилие литературы говорит об актуальности темы.

Кроме проблемы анализа этой литературы, имеется и проблема составления реальной карты конфессий России. Мечта религиоведа — иметь информацию о религиозности населения (вообще говоря, это не помешало бы и государственным чиновникам, и политикам в их деятельности).

Если говорить об исследовании религиозности населения, то начать следует с того, что официальная статистика принадлежности к конфессиональным объединениям или типам религии в нашей стране не ведется, по-видимому, с начала советской власти.

Но косвенным показателем включения в группу могут служить обряд крещения в христианских объединениях разных деноминаций. Однако далеко не всегда списки представляются в соответствующие государственные инстанции (вопрос об официальном статусе этих инстанций еще решается), во всяком случае, законом это не предусмотрено, и по старой привычке к осторожности ряд конфессиональных объединений (протестантских в том числе) этого избегает. В архивах данные о количестве конфессиональных объединений и их приверженцев были в свое время засекречены, а с 1985 г. могут и вообще не попадать. Степень достоверности этих данных представляется нам весьма низкой.

Существующий порядок регистрации общинным управлением юстиции религиозных объединений дает картину организаций, лояльно относящихся к общественным институтам. Но ряд христианских деноминаций возвели в вероучительный канон отказ от регистрации (таковы, например, баптисты — приверженцы Совета Церквей).

Овеянные легендой архивы КГБ (если таковые по нашей проблеме и были) малополезны: создания сегодняшней конфессиональной картины в силу их устаревания. С 1984 г. эта картина изменилась очень сильно.

Обычно принято опираться на результаты социологических опросов, но в нашем случае невозможно. В период, когда наличие данных социологического опроса было признаком серьезности труда ученого, отдельные кафедры и институты разрабатывали анкеты и проводили опросы (чаще всего студентов, учащихся в средних учебных заведениях, иногда работников предприятий). Результатом социологических исследований был вывод об аморфности религиозных представлений большинства верующих, а статистическая картина — 15–20% верующих по сравнению с ежегодным снижением на 1%. В то же время статистические опросы в других странах давали иную картину — 15–20% неверующих.

Сегодня опросов по этой проблематике проводят, но есть отдельные эссе по результатам личных наблюдений. Например, В. Чесноков в журнале «Знание — сила» несколько лет назад сделала интересные выводы по «выборке» (без попыток объявить ее тотальным опросом) — она выделяет типы религиозного поведения православных. Скорее всего, речь идет об анализе поведения прихожан общины одного храма в результате визуального наблюдения (включенного наблюдения).

Возможны ли вообще беспристрастные исследования? Судя по доминирующему (а может быть, декларируемому) поведению, просто прилично быть неверующим сегодня и неприлично быть сегодня неправославным (на мой конец сойдет и реставрированное слабое язычество).

Мы вообще нечетко осознаем, в каком обществе живем — светском или православном? Это отдельная и большая тема.

И в этой ситуации находится сегодня религиовед.

Будем ли мы когда-нибудь свободны в суждениях о религии и ее феноменах? Другими словами, в состоянии ли религиоведение отделить все черты научного исследования? Может религиовед оставаться ученым, для которого пусть не истина, а хотя бы объективная информация «дороже», хотя и Платон может остаться другим?

¹ К этому типу можно отнести справочники, составленные антисектантскими центрами РПЦ: Деструктивные секты протестанского толка. 1-е изд. 53 с. 2-е изд. 99 с.; Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера. Справочник. Белгород, 1997. 272 с.; Современные ереси и секты в России. 2-е изд. СПб., 1995. 240 с. Изданы без указания составителей. Но есть и работы православных авторов (чаще священников): Порублев Н. Культы и мировые религии. М., 1994; Роуз (Серафим, иеромонах). Православие и «религия будущего». М., 1992. Это далеко не единичные работы.

² Алексеев В., Григорьев А. Религия антихриста. Новосибирск, 1993.

³ Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. 282 с.; Боа К., Литтл П. Лабиринты веры и путь к

истине. М., 1992.; Бюне В. Игра с огнем; Кремер Э. Открытые глаза на хитрость сатаны и полное спасение на кресте. Происхождение, сущность и последствия суеверия и колдовства. Христианское издательство, 1991; Макдауэлл Дж., Дин С. Обманщики. М., 1995; Росси Дж., Ломбрасса Фр. Во имя лжи. М., 1983; Уолтер М. Царство культов. СПб., 1992.

⁴ Кривельская Н.В. Секта: угроза и поиск защиты. Фонд «Благовест». СПб., 1999.

⁵ Религии России. Справочник. М., 1999.

⁶ Современные секты в России // Вестник ВПМД

⁷ Эпштейн М. Новое сектанство. Типы религиозно-философских умонастроений в России (70–80 гг. XX в.). М., 1987.

⁸ Религиозные объединения в современной России. ЦКСИИМ. Сер. Социология: М., 1996. Вып. 4. 1996 (18).

РЕЛИГИОЗНОЕ ОТЧУЖДЕНИЕ И СОВРЕМЕННЫЙ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ (СИТУАЦИЯ ИОВА)

А.В. Харламов

Социокультурные изменения, произошедшие в России и в мире в 1990-е гг., затронули различные социальные институты и формы духовной деятельности — образование, семью, политику, быт. Одной из таких, как оказалось, немаловажных сфер человеческой деятельности оказалась религия. Необходимо заметить, что религиозная ситуация в России в рассматриваемый период представляет собой неповторимое и уникальное явление. Снятие идеологических запретов, резкое изменение правовой ситуации в области права на свободу совести, выразившееся в принятии соответствующих нормативно-правовых актов, и, наконец, крах государственной идеологии, одним из звеньев которой был «научный атеизм», — всё это изменило религиозную ситуацию самым кардинальным образом. Следствием этих изменений стало бурное распространение в обществе различных религиозных движений, количество которых в России в данный период трудно недооценить. Можно лишь констатировать, что их насчитывается не менее 200. Среди религиозных движений данного времени можно выделить движения, существовавшие на территории России в досоветский и советский период, и движения, привнесённые сюда в конце XX века в результате миссионерской и иной деятельности. Некоторые из них получили в исследовательской литературе обозначение «новые религиозные движения». То есть возникает ситуация, когда общество оказывается в неведении относительно тех процессов (в данном случае процессов религиозного характера), которые в нём происходят.

На наш взгляд, одним из оснований ситуации религиозного и духовного кризиса является такое социокультурное явление, как религиозное отчуждение. Такое социальное отчуждение может быть символически определено как «ситуация Иова»: от индивида отчуждены именно те духовные связи, которые традиционно ответственны за формирование в его сознании и социальной практике ощущения единства с другими членами коллектива, представления о ценности конкретных социальных и культурных связей, а значит, и ценности тех традиционных форм социальной регуляции, которые принимались индивидом как очевидные и не подлежащие изменению.

Традиционно «образ Иова» рассматривался либо как образ «бунтаря», обращающегося к Богу с гневными речами и справедливыми упреками в адрес «несправедливого Судьи», либо как образ «праведного старца», выдержавшего испытания, посланные на его долю и тем самым показавшего пример религиозного благочестия. В случае и одной и другой интерпретации остаётся нераскрытой центральная и, пожалуй, наиболее важная часть книги — духовный опыт Иова, опыт встречи с сакральным. Именно здесь библейский текст демонстрирует ситуацию, в которой на самом деле оказался не только Иов, но и то общество, в котором ему пришлось жить (жена, друзья — Элифаз, Билдад, Цофар). Строки текста, в которых Бог обращается к Элифазу и его двум друзьям «разгорелся гнев мой на тебя и на двух друзей твоих за то, что вы не говорили обо мне так верно, как раб мой Иов» [Иов 42,7], так часто оспаривавшиеся и интерпретировавшиеся в богословской и научной литературе, отражают духовный процесс, описанный в книге. Рациональные, бытовые и прочие аргументы, которыми друзья пытались объяснить страдания Иова, оказываются не состоятельными в ситуации встречи с Абсолютным, встречи с сакральным. Признание Иова («Потом и говорил я, что не понимал, о вещах непостижимых для меня, что я не знал» [Иов 42,3]) оказывается в этой ситуации «верным», и потому именно к Иову Бог «отнесётся со вниманием».

Религиозное отчуждение может быть рассмотрено как одна из сторон функционирования социокультурной системы (и прежде всего её духовно-ценностной сферы). В случае стабильного, гармоничного развития общества религиозное отчуждение уравнивается и «снимается» в результате получения религиозного опыта, переживания сакрального и ощущения интимной близости с высшими началами бытия, перевода внешней религиозности во внутренний план, то есть процессе освоения, «социализации» определённых функций и результатов религиозной деятельности. В противном случае одним из следствий развития религиозного отчуждения становится религиозный кризис.

Но ситуация ещё более сложна, ибо духовный, религиозный опыт не является чем-то

педоступным, как воздух или вода. Он культивируется, воспитывается и требует, наконец, определённой душевной готовности. В российской постсоветской ситуации такой душевной настроенности у большинства населения просто не было (в значительной степени нет и по сей день). В результате обращение отдельных социальных групп к тем или иным традиционным или новым религиозным традициям стало принимать своеобразные формы: псевдорелигиозности, квазирелигиозности, идейного фанатизма (нетерпимости к инакомыслию) или элементарного суеверия, сочетающегося с внешней обрядностью. Сложность процесса, в результате которого человек приобретает к сфере сакрального, получая религиозный опыт, была отмечена К.Г. Юнгом. «То обстоятельство, что Божество на нас воздействует, — писал Юнг в работе «Ответ Иову», — мы можем констатировать лишь посредством психики; при этом, однако, мы не в состоянии решить, исходят ли эти воздействия от Бога или от бессознательного, т. е. невозможно определить, являются ли Божество и бессознательное двумя разными величинами. То и другое суть пограничные явления для трансцендентальных содержаний»¹. И действительно, мы не в состоянии верно оценить, говорят ли в нас опыт сакрального или фантазии больного рассудка. И здесь единственной формой оценки оказывается опыт религиозной веры, понимаемой как доверие собственно к самому опыту. «Вера, конечно, права, — там же отмечает Юнг, — когда раскрывает человеку глаза и чувства на неизмеримость и недостижимость Бога; но она же приучает и к близости, даже к прямой связи с

ним, и это как раз та близость, которая должна стать эмпирической, если не хочет быть чем-то совершенно бессмысленным. Я признаю действительным лишь то, что на меня действует»².

Таким образом, описываемый выше процесс, характеризуемый развитием механизмов религиозного отчуждения, может иметь два варианта дальнейшего развития:

вариант первый — дальнейшее углубление религиозного отчуждения, выражающееся в полном распаде морально-этических и религиозных ценностей, а как следствие — возникающими в силу необходимости альтернативными формами религиозности, наиболее точно соответствующими ситуации моральной деградации общества и эту ситуацию наиболее адекватно описывающими;

вариант второй — снятие религиозного отчуждения через формирование механизмов социальной интеграции, обеспечивающих почву для формирования социокультурных институтов (семьи, школы, религиозной общины и т. д.), способных подготовить сознание большей части общества для встречи с сакральным.

Какой из вышеперечисленных вариантов окажется доминантным в развитии российского общества, покажет время. Остаётся лишь последний раз процитировать слова Юнга: «Даже просветлённый человек останется тем, кто он есть, и никогда ему не быть чем-то большим, нежели ограниченное Я, в сравнении с Тем, кто на него нисходит и чей образ не имеет познаваемых границ, охватывая человека со всех сторон, ибо уходит в глубь земли и высится в просторах небес»³.

¹ Юнг К.Г. Собрание сочинений. Ответ Иову. М., 1995. С. 232.

² Там же. С. 233.

³ Там же. С. 234.

КОРАН О МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ И МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Н.С. Гончарова

В Южной Аравии уже в древнейшие времена возникла оригинальная и своеобразная культура. Что касается ее религиозного устройства, то арабскому язычеству был свойствен фетишизм, почитание мертвых, культ небесных светил. Основателем ислама считается житель Мекки Мухаммед (570–632). В Возрасте 40 лет (около 610 г.) он объявил себя посланником единого бога Аллаха, объявившего ему свою волю. Мухаммед призвал отказаться от племенных богов и поклоняться только Аллаху. Основным догматом вероучения стало признание единым богом Аллаха, а Мухаммеда «посланником Аллаха». Вероучение ислама изложено в священной книге мусульман Коране. В Коране отражено отношение к иноверцам. Оно очень противоречиво и неоднозначно. Условно все иноверцы делятся на 2 категории: язычники и «люди книги». Под «людьми книги» обычно понимают иудеев и христиан. Кораном признается родство с Ветхим Заветом и Евангелием. Коран об этом пишет: «Он послал тебе по всей истине книгу, которая подтверждает то, что ей предшествовало; Он повелел сойти свыше Пятикнижию и Евангелию для служения людям на правлением. Он повелел сойти различию». «Скажите: мы веруем в Бога и в того, кто нам послан свыше: в Авраама, Измаила, Исаака, Иакова, в 12 колен, мы веруем в книги, которые даны Моисею и Иисусу». Однако и отношение к «людям книги» достаточно противоречиво. В исламе ясно выражена идея конфессиональной исключительности: «Он (Аллах) тот, кто послал своего посланника (Мухаммеда) с руководством и религиозной истиной, чтобы ставить её превыше всех». Коран не отрицает небесного происхождения иудаизма и христианства, но в то же время в нем доминирует мнение о том, что «люди писания» извратили «божественную истину» — сошли с пути Аллаха¹. Коран допускает торговые, дружеские и брачные отношения с «людьми писания». Причем, что касается брачных взаимоотношений, то они возможны между мужчинами-мусульманами и женщинами-иудейками или христианками, но не наоборот. Сам Мухаммед имел двух жен иудеек. В то же время в Коране много высказываний про-

тив евреев-иудеев. К язычникам Коран демонстрирует куда более жесткое отношение. О них говорится: «Не берите близких друзей, кроме вас самих, поистине, те которые не веровали и умерли, будучи неверными, — над ними проклятие. А те, которые неверные, — друзья их идолы: они выводят их от света к мраку. Это обитатели огня, они в нем вечно пребывают. Мухаммед — посланник Аллаха и те, которые с ним, — яростны против неверных, милостивы между собой»². Единство всех мусульман вне зависимости от национальных и социальных различий является одной из основополагающих идей в догматике и социальной доктрине. Одновременно с представлениями о единстве мусульман в общественном сознании народов «мусульманского мира» развивались и противоположные представления, связанные доисламским понятием «асабийя»; мы называли бы это национализмом. Оба направления развивались параллельно преданию и мнению ортодоксальных богословов: «асабийя» — осуждаемое явление. Тем не менее известнейший ученый XIV в. Ибн Хадун писал в своем историко-философском трактате, что проповедь ислама не может быть успешной, если люди, к которым она обращена, объединены узами «асабийи». Несмотря на осуждение ортодоксальными богословами принципа «асабийи» продолжал существовать. А это значит, что «идея мусульманского равенства и единства не могла полностью подавить этническое самосознание. Этническая и религиозная идентичность иногда поддерживали друг друга, иногда соперничали, иногда сливались или подменяли друг друга. В последние годы верующих, соблюдающих соблюдение обрядов ислама не столько в виде религиозного, сколько в качестве национального долга, становится больше. Сравнительные данные показали, что верующих, соблюдающих мусульманские обряды и ритуалы как национально-традиционные, за последние 14 лет ло на 9% больше. Рост этот происходит при одновременном сокращении числа людей, соблюдающих мусульманские обряды с чисто религиозной стороны, без национальной мотивации³. В целом надо отметить, что ислам оказ

оказывает колоссальное влияние на формирование и развитие этнических культур так называемого «мусульманского мира», как и на все стороны жизни мусульманских обществ. В литера-

туре существует мнение об исламе как религии XXI в., и оно представляется нам небезосновательным.

¹ Милославская Т.П., Милославский Г.В. Концепция «исламского единства» и интеграционные процессы в «мусульманском мире» // Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока, М., 1986. С. 3–10.

² Вагабов М.В. Ислам и конфессиональные отношения // Религия и межнациональные отношения. Махачкала. 1990. С. 131–133.

³ Абасова А.А. Эволюция взглядов ислама по межнациональным вопросам // Религия и межнациональные отношения. Махачкала, 1990. С. 43–49.

ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ ИНСТИТУТА ЛИДЕРСТВА В ИСЛАМЕ

М.М. Волобуев

Сфера власти всегда была одной из самых притягательных областей самовыражения человеческой личности. «Проблема власти вечна, ворочают ли землю мотыгой или бульдозером», — отмечал французский социолог Р. Арон¹. Социальная сфера, базирующаяся на политике и экономике, диктовала человеку рациональный подход и реальную оценку своих способностей и возможностей. Религия, наоборот, стала той сферой человеческого бытия, в которой, в отличие от социальной, могли осуществляться самые парадоксальные устремления человеческой личности. Религиозные доктрины всем в равной степени предлагали варианты духовного совершенствования, освобождения и даже бессмертия. Однако и в религиозной среде постепенно развилась определенная межличностная дифференциация, породившая конфессиональную иерархию и институты власти.

Анализ природы власти в сфере религии привлекал многих специалистов в области социологии, психологии, философии и иных научных направлений. Однако доминирующей долгое время считалась именно социологическая, а в России социально-экономическая (марксистская) концепция. К. Маркс и Ф. Энгельс считали религию и ее внутренние процессы общественными явлениями, возникшими внутри конкретных общественно-экономических формаций. Социологическая школа религиоведения трактовала функциональность религии и ее институтов только в контексте внутренних процессов общества. По мнению М. Вебера и Э. Дюркгейма, все процессы, протекающие в сфере духовной культуры, социально обусловлены. В связи с социализацией конфессий институты власти в религиозных направлениях оказались так же необходимы, как и в социально-политической среде. Носителями религии являлись конкретные люди, объединенные в сообщества, которые нуждались в организации и управлении.

Еще Диодор отмечал, что «...солнце — первый царь Египта, а умерший фараон занимает трон солнечного бога»². Система управления и власть в древних религиозных обществах базировались на авторитете, который был органически связан

со сферой сакрального. Легитимировались лишь та форма и носитель власти, которые имели происхождение или санкцию от власти сверхъестественной. В религиозной среде системообразующим и организационным началом могли выступать только личности, обладавшие определенными «сверхъестественными» качествами. Следуя определению М. Вебера, их стали называть носителями харизматической власти. Эта концепция рассматривала тип личности, персонифицирующей власть, наделенный «сверхъестественными сверхчеловеческими или исключительными возможностями или качествами»³. Принцип приближенности к обладателю харизматической власти сформировал в религиозных объединениях внутреннюю дифференциацию и иерархическую систему управления. Институт харизматического лидерства стал общезначимым для любых религиозных систем. Но при этом постепенно исчезло единое восприятие критериев самой харизмы. Ее трактовка стала настолько широкой, что возникло большое число типов харизматических лидеров, вследствие чего ни одно религиозное направление не избежало процессов внутренней дифференциации. На сегодняшний день в обществоведческих и, в частности в религиоведческих науках, практически не затрагиваются вопросы связанные с процессами эволюции обозначенного института. Очевидно, это обусловлено именно с доминантой социологического подхода в изучении религиозной проблематики. Еще один подход — цивилизационный, чаще называемый в литературе культурологическим, рассматривает религию и ее институты как одну из «важнейших движущих сил, формирующих тот или иной цивилизационный тип», или культуру конкретной цивилизации⁴. Признание социально-экономической детерминированности внутрирелигиозных процессов практически не оставляет места для оценки значимости немаловажных субъективных факторов, в частности связанных с институтом власти и лидерством.

Е.А. Торчинов выдвинул качественно новую парадигму в изучении конфессиональных процессов, основанную не на социологическом, а философско-психологическом подходе. На н

взгляд, исследование философии харизматического лидерства в религиозной среде, генезиса и эволюции его институтов наиболее адекватно можно осуществить именно в таком контексте. Термин «харизма», или «благодать», в переводе с греческого языка означает «особую божественную силу, ниспосылаемую человеку свыше»⁵. Харизма в конфессиональной среде является проявлением особого религиозного опыта, дара для избранных. Под религиозным опытом Е.А. Торчинов, ссылаясь на К.Г. Юнга и С. Грофа, предлагает понимать как различные религиозные чувства, так и пограничные состояния сознания, называемые мистическими или трансперсональными. Поэтому психологическая парадигма может выступить методологической основой предлагаемого исследования природы харизматической власти, процессов генезиса и эволюции института лидерства в конфессиях и, как следствие, закономерностей дифференциации религиозных течений. Применение новой методологии раскрывает возможность с принципиально новых позиций анализировать и даже прогнозировать деятельность и развитие религиозных направлений и групп.

В этом отношении наибольший интерес, на наш взгляд, представляет ислам. Процесс его генезиса как самостоятельного направления связан с деятельностью конкретной исторической личности. Институт лидеров в исламе проявился также через пророков-харизматиков самого разнообразного типа, возглавивших ряд внутриисламских течений и сект.

Харизма создателя мусульманской религии, пророка Мухаммеда, имеет особые характеристики. В большинстве арийских, туранских и семитических религий образ лидера-основателя был связан с так называемой идеей сверхъестественного воплощения, или реинкарнации. Основателя ряда конфессий (Сиддхартха Гаутама, Иисус Христос) харизма была дана уже от рождения. В исламе пророк Мухаммед, будучи уже взрослым человеком, получает откровение через ангела Ибрафила и архангела Джабраила (Коран, 53, 9—11; 81, 19—21); испытывает видения, которым предшествует сильное сияние и яркий свет. Впоследствии всю жизнь он постоянно получает откровения свыше, на основе чего возникли все проповеди новых для арабских племен того периода идей единобожия, страшного суда и воскресения из мертвых (Коран, 96, 8; 102; 92, 14—18). Благодаря проповеднической деятельности Пророка сформировалась мусульманская община и были составлены первые сакральные тексты ислама, «сухуфы» как черновые записи его речей и будущие части Корана. Авторитет и власть пророка Мухаммеда основывались на свидетельствах о его избранности через сеансы мистического транса, во время которых он получал откровения свыше. Этот тип харизмы можно определить как «приобретенную» в отличие от «врожденной», скажем, у лидера-основателя буддизма Сиддхартхи Гаутамы. Сам факт, что харизмой мог обладать по воле Бога обычный со-

циализированный человек, породил в дальнейшей истории исламского движения весьма интересные последствия, дополнительно спровоцированные процессом раздела сферы харизматической власти после смерти Пророка.

Во-первых, права наследования теократической власти первого главы мусульман им самим по существу оговорены не были. Харизма пророка Мухаммеда была так очевидна и авторитет настолько велик, что сравнивать с ним любого другого человека просто невозможно. Во-вторых, он не оставил сына, что в условиях родовых отношений на арабском Востоке вызывало ряд трудностей из-за наследственных прав. Идея преемственности власти в умме и халифате вызвала широкие толки, спровоцировав столкновение множества партий в Мекке после 632 г. О том, что трактовка харизмы и права на нее стали предметом ожесточенных конфликтов, свидетельствуют события периода первых четырех халифов, правивших сразу после Пророка. В Аравии «появились лжепророки и даже одна лжепророчица. Один из таких пророков оказал яростное сопротивление в Йемене...»⁶.

Халифы Абу-Бакр, Омар и Осман были избраны как близкие соратники пророка Мухаммеда, а не как наследники его боговдохновенности. Однако в халифате требовался не столько лидер-политик, сколько лидер-харизматик. После гибели Омара в 644 г. и убийства Османа в 656 г. халифом совсем не единогласно был избран двоюродный брат и зять Пророка, Али, в чьем лице искали кровнородственную связь с харизмой самого Мухаммеда.

Халиф Али как ближайший родственник Пророка вызывал мистические настроения у ряда группировок. Другие родственники по различным линиям, крупные военачальники Тальхи и Зубейр, сирийский наместник Муавийя претендовали на власть самостоятельно. Прецедент конфликта вызывала неоднозначная трактовка института имамата. В суннитской традиции ислама и в арабском халифате институты власти представлял т. н.: имамат, понимавшийся как группа светских и духовных глав, избираемых или назначаемых. Однако у части населения, особенно среди приближенных халифа Али, была принята более мистическая трактовка имамата, в соответствии с которой каждый имам является божественным по своей природе. Он получал харизму благодаря таинственной эманации, присущей каждому имаму от Адама до пророка Мухаммеда и халифа Али. Каждый имам считался непогрешимым, способным творить чудеса и передавать харизму по наследству.

Такая трактовка вызвала резкий конфликт между приверженцами халифа Али, поводом для которого послужили военные действия. Столкновения войск халифа Али и Муавийя завершилась третейским судом. Часть сторонников Али не смогла воспринять унижение своего харизматического лидера, покинула его и избрала нового халифа, составив первое «раскольническое» те-

чение в исламе — хариджитов. Оставшиеся приверженцы харизмы халифа Али стали именовать себя шиитами. Они признавали халифа Али и 12 его потомков по мужской линии олицетворением принципа существования и трансформации божественной власти на земле, наделяя их атрибутом непогрешимости. Это мнение противоречило суннитской трактовке, по которой божественный дар принадлежал исключительно пророку Мухаммеду. Приверженцы Сунны подчеркивали богоизбранность мусульманского лидера-основателя, ссылаясь на многочисленные факты его контактов с божественными посланниками. В шиитской же трактовке харизма лидера имела кровнородственное происхождение и не нуждалась в иных доказательствах.

Возможно, именно из-за разногласий в трактовке природы харизматической власти и ее носителей ислам резко дифференцировался и продолжал дробиться на группировки и толки. Образ собственного лидера-харизматика стал эталоном для последователей различных исламских традиций. Шиитское понимание института имамата, в свою очередь, создало условия для раскола в собственной среде. Мусульманский теолог XII в. Мухаммад Аш-Шахрастани составил целый перечень шиитских группировок, каждая из которых почитала своего основателя и его потомков. Он утверждал, что «о переходе имамата у них многочисленные рассуждения и разногласия, при каждом переходе и остановке (имамата) — мнение, учение, путаница»⁷.

Все шииты подразделялись на пять течений и более чем 50 внутренних сект. В каждом направлении было свое толкование харизмы лидера. Кайсаниты признавали Кайсана Али Аби Талиба, который «овладел всеми знаниями и перенял у двух ас-саййидов (сыновей Али ал-Хасана и ал-Хусайна) знание всего сокровенного — знание (иносказательного) толкования и скрытого смысла Корана, знание небесных сфер и душ» [Там же]. Внутри кайсанитов возникла группировка мухтаритов, верных ал-Мухтару Аби Убайду ас-Сакафи, который требовал признать себя имамом после сыновей Али и Фатимы. Появились хашимиты, почитавшие внука халифа Али Абу Хашима, который якобы обладал знаниями о сокровенном смысле всех вещей во Вселенной. После смерти Абу Хашима его последователи разделились еще на пять течений, каждое из которых претендовало на переход по завещанию харизматической власти именно к своему лидеру. В некоторых шиитских сектах бытовало учение о чудесном переселении душ. Так байаниты, последователи Байана Симана Ат-Тамми, верили, что их лидер получил таким образом божественную частицу в свое тело от халифа Али. По мнению Аш-Шахрастани, «крайние» шииты в свою очередь разделились еще на 11 сект. Прецедент существования в шиизме института 12 святых имамов создавал широкое поле для вариаций избранности объекта поклонения. Зейдиты, или «пятеричники», призна-

вали имамов только до пятого из них — Зей правнука халифа Али по линии ал-Хусайна, у того в 740 г. омейядскими солдатами и борючись за права ветви Алидов. Зейдиты вообще вергли учение о божественной сути имама, отделившись от учения о «скрытом имаме» и признав выборность имамата.

Ряд шиитских группировок считали, что харизматическая власть окончилась на Исмаиле, сыне шестого имама Джафара-Садыка, в 761 г. лишенного отцом права наследства и изгнанного из дома. Незнание даты и места смерти Исмаила спровоцировало мистические толки о сверхъестественном исчезновении и миссии Махди. Махдизм стал отправной точкой в характеристиках шиитской харизмы. Появилось утверждение, что достаточно быть Фатимидом (потом Фатимы, дочери Пророка), и право на харизматическую власть неоспоримо.

Группировки, поклонявшиеся Исмаилу седьмому имаму, получили название исмаилитов или «семеричников». Их идеи распространялись через институт «даи» (миссионеров), кто активно использовал модель «скрытого имама» в религиозно-политических целях. Даи Хам Карамат проповедовал в Месопотамии и придал себе функции Махди, став на этом основании законным харизматическим лидером мощного социального движения карматов. Даи Абу Удаллах проповедовал в Северной Африке о грядущем явлении «скрытого имама», объявив Махди и после ожесточенной борьбы основателем династии в начале X в. собственный халифат.

Исмаилизм больше относился к традиции харизматического ислама. Харизматическое лидерство в его среде было связано со скрытыми знаниями философии и мистикой числа «семь». Почти семь воплощений Мирового Разума как пророков, седьмой имам, сын седьмого имама Мухаммед начинал седьмой цикл пророков, а имамы из династии Фатимидов завершали седьмой цикл имамов, идущих за последним пророком. Эзотеризм харизматического лидерства явно воплотился в главах Каирского халифата и особенно в деятельности Каирской ложи, члены которой разработали девять инициальных ступеней для своих последователей. Степень харизматичности личности соответствовала ступени посвящения и погруженности в мистическое знание.

Некоторые представители элиты Каирского халифата также воспользовались возможностью сыграть роль харизматического пророка и лидера в собственных вариантах. Дело в том, что в глазах исмаилитов (карматов и Фатимидов) имамат сводился к полномочию, дарованному новому главе из среды посвященных путем тайного озарения интеллекта⁸. Такая свобода трактовки легитимности харизматической власти создавала широкое поле самохаризматизации любых лидеров. Хасан ибн Саббах, отправленный в изгнание из Каира, проповедовал в Персии и создал общину ассасинов, захватив крепость

мут на границе Ирана. Он объявил себя носителем абсолютной истины, Великим Старцем и Властелином Горы. Ибн Саббах утверждал, что одному ему доступен путь в райские кущи, куда он якобы может перенести своих последователей телесно. Его харизматическая власть воспринималась безапелляционно, а степень полноты харизмы любой личности оценивалась по градации семи инициальных степеней посвящения, введенных вместо девяти уровней Каирской логи. Ибн Саббах развил институт абсолютно авторитарной харизматической власти. Группировка ассасинов подчинялась лично вождю, выполняя террористические операции, в т. ч. заказные. Созданное ими государство просуществовало до 1256 г. Как форма неоисмализма, эта идеология стала крайним вариантом авторского типа харизматического лидера в исламской среде, обладавшего безграничной властью.

Пользуясь идеей мистической наследственности харизматической власти, шиитский лидер мог варьировать вероучение и культ до бесконечности, адаптируя создаваемую группировку под свои личные вкусы и интересы. Один из каирских халифов вообще был провозглашен Богом. Фатимиды требовали безоговорочного повиновения имаму, создавая основу развития тоталитарному типу лидерства. В своем дроблении на течения и толки шиизм становится все более мистическим и авторским. Главы многих общин практически до неузнаваемости изменяли классический ислам. Друзы — последователи исмаилистского проповедника Дарази — жили в горных районах Сирии и Ливана, ожидали там прихода господина Хакима, веря в переселение душ и отрицая целый ряд важнейших обрядов. Нусайриты представляли учение крайних шиитов, основателем которого был Мухаммад ибн Нусайр, почитали одиннадцатого имама аль-Хасана аль-Аскари. Оно представляло собой смешение элементов шиитского вероучения, христианства и домусульманских астральных культов и верований. Наряду с обожествлением халифа Али как Абсолюта ибн Нусайр ввел своеобразное триединное богословие, согласно теории которого в бытийном пространстве доминирует божественная троичность. В этой триаде, состоящей из божеств Сальмана, Мухаммеда и Али, главное место занимает именно Бог Али. Сальман является предтечей Али, а Мухаммед лишь его эманацией. Более того, нусайриты почитали Солнце и Луну, а культовые действия совершали по ночам в часовнях, расположенных на возвышенных местах. В итоге мистицизм и эзотеризм, развившиеся в шиитских сектах, создали благоприятную среду для бесконечных модификаций исламской доктрины и культа по усмотрению лидера-харизматика.

Идеи обладания эзотерическим знанием, стремление к овладению через трансперсональные практики личным мистическим опытом и собственной харизмой вызвали к жизни суфийские школы и ордена. Дж. Трименгэм определял ис-

ламский мистицизм как «способ приближения к истине (Хакика — еще один специфический суфийский термин), использующий интуицию и эмоциональные способности, дремлющие и нераскрытые до той поры, пока их не приведут в действие тренировки под руководством наставника»⁹. Началом практики всех суфийских объединений была маленькая группа из наставника, обучающего мистической харизмой, и его учеников. Харизма проявлялась через святость (вилая), т. е. дарованную свыше способность творить чудеса. В исламе постепенно укоренился культ святых, очевидно, привнесенный из более ранней доисламской традиции почитания пророков-предсказателей. Продолжали бытовать различные суеверия, в т. ч. известные с языческих времен магия и астрология. В XIII в. они были систематизированы Ахмадом Абдаллах ал-Буни.

Упомянутые данные позволяют понять, почему в ортодоксальной исламской среде уже в VII—IX вв. формируется институт суфиев-аскетов, которые искали свои способы единения с Богом. Бродячие, слабо организованные харизматики, странствующие проповедники (баба), «чудотворцы» становились основателями собственных общин, в которых харизма власти и авторитет основывались на мастерстве владения мистическими практиками. Суфийские тарикаты, а позднее и основные ордена возникали исключительно вокруг наставников-мистиков или святых (вали), славившихся особым вариантом мистического пути к Богу. Орден сухравардийя появился благодаря Дийаддину ас-Сухраварди, отшельнику и крупному философу-мистику, известному во всем исламском мире. Орден рифайя был основан Ахмадом Али ар-Рифайя, автором особой мистической практики, позволявшей впадать в глубокий активный транс и входить в огонь. Орден кадирийя возник вокруг личности Абдалкадира Джангидоста, славившегося своими проповедями в защиту обездоленных, многими чудесами и объявленно после смерти святым. Организация ордена мавлавийя приписывается крупному поэту и мистику Джалалатдину Руми, который имел титул «наш учитель» (мавлана) и был проповедником особого вида суфийского зикра, связанного с музыкой и танцами. Члены этого ордена получили название «кружащиеся дервиши», т. к. они исполняли танец, имитирующий кружение сфер Вселенной. В некоторых суфийских орденах уже не придерживались строгой линии шариата, считая его проявлением некоего обрядоверия. Например, в орденах маламатийя не осуждалась еда во время мусульманского поста и даже демонстративное отправление в общественных местах своих естественных надобностей. Авторитеты маламатийя учили, что человек чист своим внутренним светом и верой. Суфийская среда, сформированная и развившаяся на основе индивидуальных мистических практик, стала самой благоприятной в исламе сферой деятельности лидеров-харизматиков.

Вышеизложенный материал показывает, как на основе вариаций мистического опыта и трактовок харизматической власти дифференцировался ислам, возникали его внутренние течения и толки, осуществлялась их эволюция. Историю исламских течений можно условно разделить на ряд последовательных периодов: харизматический — адаптационный — дифференцирующий. Харизматический период подразумевает время привнесения Откровения лидером-харизматиком (пророком Мухаммедом) в социальную среду. Адаптационный период составляет отрезок времени, когда происходит социализация ислама как конфессии, его представители получают социальную и политическую власть, возникают крупные объединения и даже теократии. В данный период формируется институт теократических лидеров, легитимизирующих свою власть на основе харизмы политической. Период дифференциации ислама на внутренние течения также был неизбежен, т. к. разделение в его среде, как правило, возникало по причине догматическо-культурных и иерархическо-правовых разногласий между лидерами. Смелые комментарии, иногда искажения исламской догматики и культа, предпринятые политическими узурпаторами, авторами собственных теорий харизмы и просто авантюристами, развивались в различные самостоятельные течения, альтернативные ортодоксальному канону.

Рассмотренный материал, на наш взгляд, доказывает применение психологической парадигмы и философско-психологической методологии

к изучению религиозных процессов. Сам фаза эволюции ислама, дифференциации его на внутренние течения и толки раскрывается через изучение эволюции институтов харизматического лидерства. Мы признаем известную детерминацию внутриисламских конфессиональных процессов рядом экономических и социально-политических факторов в разные исторические периоды. Однако, на наш взгляд, эволюция любого религиозного направления, в т. ч. и мусульманского, происходила именно благодаря деятельности религиозных лидеров, которые претендовали на права собственного харизматического опыта на дол конфессиональной власти. Вариации трактовки харизмы лидера породили видоизменения доктринально-культовой сферы.

Закономерности генезиса и эволюции харизматического лидерства в конфессиональных сферах еще мало изучены, т. к. анализ субъективных факторов социальных и религиозных процессов в течение долгого периода считался научным несостоятельным. Только в последнее время данная тема вызывает адресный интерес, и то не религиоведческой, а больше в политологической и социологической научных сферах. Исследование природы харизматической власти, эволюции ее форм и институтов, в частности в исламе, идет к качественно новому пониманию процессов протекающих внутри этой религиозной системы. Такой подход может стать основой развития методов прогнозирования и профилактики исламской конфликтности.

¹ Aron R. Thucydide et le recit historique // Aron R. Dimensions de la conscience historique. P., 1961. P. 189.

² См.: Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов на Д., 1996. С. 554.

³ Вебер М. Харизматическое господство // Райгородский Д.Я. Психология и психоанализ власти: Хрестоматия. В 2 т. Самара, 1999. Т. 2. С. 429.

⁴ Католицизм: Словарь. М., 1991. С. 12.

⁵ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт за пределами Трансперсональные состояния и психотехника. СПб. 1998. С. 46.

⁶ Массэ А. Ислам: Очерк истории. М., 1982. С. 38.

⁷ Аш-Шахрастани М.И. Книга о религиях и сектах. М., 1984. Ч. 1. Ислам. С. 131.

⁸ Массэ А. Ислам: Очерк истории. М., 1982. С. 38.

⁹ Трименгэм Дж. Суфийские ордена в исламе. М., 1915. С. 15.

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ БРАХМАНИСТСКОЙ СОЦИАЛЬНО- ЭТИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ «ЧАТУР ВАРНА АШРАМА ВАРГА»

В.И. Ожогин

И. Кант в «Критике практического разума» (1788 г.) утверждал, что три главных идеи лежат в основании всякой религии: *бытие Бога, бессмертие души и свобода воли*. Без этих идей, считал он, не может быть построено учение о нравственности, т. е. о должном образе жизни, дающем ей смысл и оправдание.

При всем уважении к мнению великого философа, заметим, что подобная посылка с точки зрения сегодняшних знаний о религии несколько упрощает понимание своеобразия религиозной веры. В связи с этим особо хотелось бы подчеркнуть три обстоятельства: *во-первых, далеко не всякая религия ставит своей целью укрепление индивидуальной и общественной морали*, да и представления о последней в разных культурах, как правило, принципиально расходятся, иногда до полного взаимного исключения. *Во-вторых, существуют религии, в том числе и мировые (например, буддизм), в которых отсутствуют три указанных И. Кантом основания*: нет идеи Бога-творца — мир возникает спонтанно и развивается по естественным законам; отсутствует концепция бессмертия души после смерти тела (душа элементарна в своей основе и неуничтожима, но в качестве сложного целого, или «Я», — конечна в пространстве и времени); никакой свободы воли у индивидуи нет и быть не может, поскольку весь феноменальный мир в своем существовании жестко детерминирован объективными законами. И наконец, *в-третьих, приходится усомниться в том, что нравственность вообще является главной отличительной чертой религиозности*. Она, скорее, вторична, а первична *сотериологичность как интеллектуальная и практическая интенция на преодоление конечности человеческого существования перед лицом бесконечного мира*.

Вопрос о типологическом определении религии наряду с другими духовными традициями культуры достаточно важен для понимания различий между самими культурами, или цивилизациями, и характеризующими их типами мировоззрений. Востоковеды (напр., Г.Б. Шаймухамбетов¹) выделяют в качестве основных видов религии *богооткровенные и небогооткровенные*. К числу первых они относят иудаизм, христианство

и ислам, а к числу вторых в основном все восточные религии (буддизм, даосизм, конфуцианство). Индуизм в таком контексте скорее ближе к первым, чем ко вторым (особенно, в случае кришнаизма как варианта вишнуизма).

Другие авторы (напр., А.А. Накорчевский²) склонны выделять в первую очередь религии *доосевой и послеосевой* эпохи (причем, в основу такого различия положен структурно-семантический принцип, а не внешний хронологический). Нетрудно догадаться, что использование предложенных терминов этимологически связано с концепцией осевого времени К. Ясперса. Кроме того, Накорчевский говорит об *индивидуальных и общинных* религиях. К числу последних он относит, например, японский синто.

Известный востоковед Л.С. Васильев в своих работах³, основанных на социологическом подходе и посвященных истории религий Востока, практически не делает серьезных различий между ними и религиями средиземноморской ойкумены на уровне дефиниций. Это выглядит довольно странно в методологическом плане, тем более что, например, в отношении конфуцианства или даосизма скорее можно говорить об их атеистических тенденциях, нежели теистических.

На наш взгляд, более эвристичным является подход, разрабатываемый в целом ряде исследований петербургскими буддологами Е.П. Островской и В.И. Рудым⁴. Суть данного теоретического подхода заключается в том, что большинство восточных учений нельзя однозначно определить в привычном для европейского сознания смысле ни в качестве религии, ни в качестве светской философии. Главная их отличительная черта — формальный и содержательный *синкретизм*⁵. В этом аспекте указанные авторы не согласны и со своим учителем Ф.И. Щербатским⁶, часто трактовавшим буддизм в материалистическом ключе (как, впрочем, позже и многие его последователи); не приемлем для них и подход исключительно нигилистической интерпретации буддизма, предложенный в свое время в лекциях по истории философии В.С. Соловьевым (на которого, очевидно, не могли не повлиять известные взгляды и оценки Г. Гегелем индийской

культуры в целом). С другой стороны, применение данного подхода позволяет аргументированно не согласиться с весьма авторитетной позицией Е.А. Торчинова⁷, рассматривающего даосизм и буддизм по преимуществу в качестве религиозных доктрин, и с позицией другого не менее уважаемого исследователя А.Е. Лукьянова⁸, отказывающего, например, даосизму в какой бы то ни было религиозности и подчеркивающего только его философское содержание.

Синкретичность восточных учений проявляется, прежде всего, в том, что, с одной стороны, они формируют универсальное теоретическое мировоззрение, не уступающее по своим интеллектуальным возможностям современной западной науке (примеры: логика «И цзин», исследованная в работах Ю.К. Щуцкова⁹ и А.А. Крушинского¹⁰, логика «Мо-цзы» по работам В.С. Спирина¹¹ и А.И. Кобзева¹², буддийская логика по работам Ф.И. Щербатского, логика навья-ньяя по работам Д.Г.Х. Инголдса¹³, рациональная этика Конфуция по работам Л.С. Переломова¹⁴, даосская космология и парадоксальная логика по работам А.Е. Лукьянова и Ф. Капры, чань(дзэн)-буддийская психоаналитическая теория по работам Д. Судзуки¹⁵, К.Г. Юнга, Э. Фромма¹⁶, Р. де Мартино, А. Уотса¹⁷). С другой стороны, они вполне обеспечивают на уровне практического поведения и образа жизни социальную комфортность и психологическую защищенность, выполняя тем самым, на наш взгляд, главную функцию религии — *сотериологическую*.

Что же касается конкретно брахманизма, то нужно отметить заметно возросший за последние годы исследовательский интерес к нему. Из числа отечественных востоковедов нельзя не упомянуть *знаковые работы* — переводы и исследования А.Я. Сыркина¹⁸, Т.Я. Елизаренковой¹⁹, В.И. Кальянова²⁰, Б.С. Смирнова²¹, Г.М. Бонгард-Левина²², В.С. Костюченко²³, М.Ф. Альбедиль²⁴, М.Т. Степанянц²⁵, В.К. Шохина²⁶, Н.В. Исаевой²⁷ и др.

К сожалению, термин «брахманизм» употребляется не всегда рефлексивно и последовательно. Следует согласиться с мнением В.К. Шохина, который различает *брахманизм в широком и узком смысле*. Под первым понимается ортодоксальная религиозно-философская традиция индийской цивилизации, охватывающая исторический период с XV в. до н. э. вплоть до настоящего времени. Под вторым — определенный конкретно-исторический этап развития индийской ортодоксии с VIII в. по II в. до н. э. (как звено в цепочке *ведизм — брахманизм — индуизм — неиндуизм*).

В данном случае нас интересует брахманизм в узком смысле этого термина. Особенности его идеологического содержания и социального функционирования можно до определенной степени понять, опираясь на наиболее авторитетные религиозно-философские источники классического древнего и средневекового периодов в истории Индии. Среди них прежде всего необходимо выделить: *веды* («Ригведа»), *упанишады* («Бриха-

дараньяка», «Чхандогья»), *сутры* («Камасутра», «Йога-сутра»), *шастры* («Артхашастра», «Мавадхармашастра»), *эпос* («Махабхарата» — «Бхагавадгита», «Анугита», «Сказание о беседах Мокшадэи») и др. В том числе, косвенно, *буддийские* тексты («Буддхарита»).

Ядром брахманизма как сложного синкретического учения выступает *социально-этическая доктрина*, рассматриваемая нами в качестве системы норм социально поощряемого поведения, дополняющих их ценностей духовного совершенствования индивида. Несмотря на кажущееся противоречие в определении на самом деле квалификация доктрины отражает ее парадоксальный характер: традиционное индийское общество в лице политической элиты и, особенно жрецов, поощряло своеобразный квиетизм своих граждан. Подобное поведение трактовалось образцовое. Обратной стороной квиетизма в тупала напряженная духовная жизнь человека. Иначе говоря, внешняя пассивность и созерцательность уравнивались внутренней активностью чувства и сосредоточенностью мысли. И в другой аспекты в равной степени являлись проблемами решения *проблемы метемпсихоза* — к которым указывали *сотериологическую перспективу*.

Внимательное знакомство с вышеперечисленными текстами позволяет определить *основные параметры* возможной реконструкции указанной доктрины: в основе структуризации ее идеологического и духовного смысла лежит число «четыре» («*чатур*») — фундаментальный *нумерологический архетип* традиционной индийской культуры (возможно, он каким-то образом связан знаменитым «тетраксисом» Пифагора — святым символом истины и гармонии. Геометрически изображался квадратом.) Три «условных вектора», задающих троякую сотериологическую перспективу поведения индивида в индийском обществе, лежат в основе трех основных значений, вытекающих из социального значения чисел, вытекающих из идеи *кармы*, *ахимсы* и *йоги*.

Идея кармы как закона причинно-следственных отношений между деянием («карма» — «деяние», «действие», «поступок») и воздаянием, которую выполняла на самых ранних этапах древнего индийского общества функцию легитимации социально-политического устройства и иерархии (неравенства) сословий. Общество четко делилось на четыре *варны* (буквально «цвет»), различия между которыми носили не столько классовый, сколько расово-антропологический, языковой и религиозный характер. К варне *шудра* (служителей) ариями было отнесено все население вне зависимости от их прежней социальной принадлежности и родословной: они принадлежали пришельцам по своему фенотипу, культуре и верованиям. Арии именовали их «единождырожденными», а себя «дваждырожденными». К числу последних относились соответствующие *вайшьи*, *кшатрии* и *брахманы* (земледел, воины и жрецы). Только им была дарована возможность второй жизни на небесах рядом с богами (небожителями). Проис-

дение всех четырех варн мифологическая традиция связывала с первопредком — космическим гигантом Пурушей, чье тело по его же собственной воле расчленили боги и из разных его частей сотворили людей: из уст — брахманов, из рук — кшатриев, из бедер — вайшьев, из ступней ног — шудр. (*«Когда разделили Пурушу, на сколько частей он был разделен? / Чем стали уста его, чем руки, чем бедра, ноги? / Брахманом стали его уста, руки — кшатрием, / Его бедра стали вайшьей, из ног возник шудра»*²⁸). В этом варианте социогенеза взаимно дополняют друг друга сакральный пространственный (верх — низ) и профанный функциональный (сложное — простое) критерии структурной иерархии сословий. Причем долгое время, вероятно до первых веков нашей эры, невозможно было как смешение варн друг с другом (скажем, в результате брака), так и надежда шудр на лучшую долю даже после смерти. Только арии могли рассчитывать улучшить свое социальное положение в следующей жизни, если стремились к правильному поведению, предписанному доктриной. Для каждой варны были строго определены свои этические нормы. (*«...Спокойствие, самообладание, умеренность плоти, чистота, терпение, правдивость, / Знание, осуществление знания, вера — обязанности браминов, рожденные их собственной природой. / Блеск, великолепие, стойкость, одаренность, храбрость в битве, / Щедрость, благородство — обязанности кшатриев, рожденные их собственной природой. / Земледелие, скотоводство, торговля — обязанности вайшьев, рожденные их собственной природой. / Дело служения — обязанности шудр, рожденные их собственной природой»*²⁹.) Только спустя полторы-две тысячи лет после прихода ариев в Индостан для шудр стали делать послабления: в случае добродетельного служения дваждырожденным им обещалось рождение в какой-либо другой варне (*«...Тот, кто рожден среди шудр, но достиг высоких добродетелей, попадает... в разряд вайшьев и даже кшатриев, а живя праведно, он может родиться и брахманом. «Если брахман погряз в низких пороках, если он чванлив и постоянно творит зло, он становится подобен шудре. А шудру, который неустанно стремится к смирению, истине и благочестию, я почитаю брахманом, поскольку он поступает подобно дваждырожденному»*³⁰.)

Идея ахимсы предполагала подчинение всей жизни человека — здесь и сейчас — законам природы. Ахимса — это не просто «ненасилие» или «непротивление», а именно действие в соответствии с естественной необходимостью. Ее идеальное воплощение — человек-растение. Но путь к идеалу состоял также из четырех ступеней, фаз или стадий жизни («ашрам»): *брахмачарин* (ученик брахмана), *грихастха* (домохозяин), *ванастра* (удединившийся в лесу) и *саньяси* (странствующий учитель). Человек, идя по жизненному пути, должен хорошо изучить науку древних мудрецов-*риши* (Веды), оставить след на земле в

виде плодов своего труда и потомства, познать иллюзорность материальных ценностей и обратить взор в поисках истины в глубины своего сознания; наконец, достичь просветления духа и состояния полной гармонии с самим собой и внешним миром и указать этот путь другим. (*«Закон для домохозяина — добывание средств к жизни соответствующей ему работой, брак в равной семье, но с разными предками (после брака), половые сношения в установленное время, раздача даров богам, предкам, гостям, слугам и поедание остатков от жертвоприношений. Закон для ученика — учение, поддержание священного огня, омовения, обет нищенства, служение учителю до конца жизни, после его смерти сыну учителя или соученику. Закон для удалившегося в лес — половое воздержание, ложе на земле, ношение косы, одевание в антилоповую шкуру, поддержание жертвенного огня, омовения, почитание божеств, предков, гостей и лесная пища. Закон для странствующего отшельника — обуздание чувств, прекращение (всяких) действий, отсутствие собственности, прекращение общения с людьми, принятие милостыни, жизнь в лесу в разных местах, чистота внешняя и внутренняя. Закон для всех — отсутствие насилия, правдивость, чистота, независтливость, незлобивость, прощение и терпение»*³¹.) Причем последняя ашрама — саньяси — вовсе не наступала автоматически вслед за отшельничеством в лесу, каким бы долгим и аскетическим оно ни было. Это, так сказать, идеальная схема жизненного пути, а в действительности она могла и не реализовываться в силу целого ряда вполне понятных причин. Иногда она могла нарушаться совершенно сознательно, как это, например, сделал Сидхартха Гаутама, или Будда: удалился в выдо н. э. проявился явный аксиологический вызов брахманистской ортодоксии (*астике*) со стороны буддийской ереси (*настики*).

Идея *йоги* заключалась в том, что духовное совершенствование человека подчинялось четырем великим ценностям — «варгам»: *дхарме* (долгу), *артхе* (пользе), *каме* (чувственности) и *мокше* (свободе). Здесь нет строгой формальной корреляции ни с варнами, ни с ашрамами. Хотя условная связь все же присутствует: понятие о долге наилучшим образом усваивается в детский и юношеский период ученичества и о нем постоянно должны помнить социальные низы; принесением пользы семье и обществу должен быть озабочен взрослый дееспособный человек — глава семьи и хозяин собственности; экзистенциальные нюансы любви доступны скорее аристократам, имеющим эстетический вкус, независимое материальное положение и досуг; свобода духа как наивысшая ценность могла привлечь прежде всего мудреца, стать которым у жреца все же было больше шансов, чем у кого бы то ни было. (*«...дхарма... — «установление», «закон», «правственный долг» — совокупность общественных, семейных, религиозных обязанностей, определяющих должное поведение человека; ...артха... —*

«суть», «польза», «выгода» — приобретение и надлежащее использование материальных ценностей, также наука государственного управления и шире — стратегия практического поведения в целом; «кама» — «любовь», сфера чувственной, эмоциональной жизни, возбуждение и удовлетворение чувств, преимущественно же — физическая любовь. Присоединяемый к ним четвертый принцип: мокша... — «освобождение» противопоставлен первым трем, означая отказ от активной жизнедеятельности и мирских привязанностей, достижение высшего состояния, святости»³².) Йога — это не гимнастика для ног и рук, это путь обуздания страстей и обретения полного контроля над телом, душой и интеллектом. Путь йогина — это путь «воина», победившего свои пороки и слабости. Победа с точки зрения доктрины открывала возможность достижения бессмертия как преодоления эгоизма и слияния с абсолютным («Тат твам аси» — «Оно ты есть»; Брахман — это Атман).

Данная доктрина, или, как ее еще иногда именуют исследователи, «четвертичный закон», формировалась в течение очень длительного времени: с момента прихода индоарийских племен через Иранское плоскогорье в долину реки Инд (примерно около середины II тысячелетия до н. э.) и до первых веков нашей эры. В дальнейшем она транслировалась традицией практически в неизменном виде до конца средневековой истории Индии, обеспечив ей прочный и устойчивый социальный порядок при наличии весьма слабых социальных институтов государства и гражданского права. Хотя мы и находим ее довольно строгое изложение, например в трактате брахмана Каутиля «Артакшаstra», однако вряд ли он являлся ее автором, ибо отдельные ее фрагменты

можно обнаружить в разных текстах ведической и брахманистской литературы указанного периода. В данном случае мы, скорее, имеем дело одним коллективным автором — Традицией. И следователи отмечают еще один важный момент: «Обращает на себя внимание преимущественная ориентация "четвертичного закона" на мужской состав общества. Но вполне вероятно, что его исходный вариант, который мог быть производным системы половозрастных группирований, охватывал все общество в целом»³³.

Ценностно-универсальное значение доктрины как основы устойчивого социального порядка мировой гармонии лапидарно определил Кауля в своем наставлении царю (по всей видимости, Чандрагупте): «...пусть царь не допускает нарушения своего закона живыми существами, ибо соблюдающий свой закон радуется здесь после смерти. Ведь мир с твердо установленными разграничениями между ариями, при усилении касти и ступеней жизни, охраняем тремя ведами, процветает и не гибнет»³⁴.

В заключение еще раз отметим специфические черты традиционной брахманистской социальной этики доктрины: 1. *сакрализация профанного бытия* (см., напр., работы М. Элиаде и, о структурном изоморфизме разных уровней культуры традиционного общества и, как следствие, эффективной консервации иерархической структуры общественных отношений для обеспечения стабильности); 2. *гармонизация ценностей индивидуального духовного совершенствования и лей общества (государства)*; 3. *определение многоаспектной сотериологической перспективы (к ма-варна; ахимса-ашрама; йога-варга)*; 4. *построение позитивной социальной мифологии*.

³¹ Шаймухамбетов Г.Б. О методологических аспектах темы соотношения философии и религии на Востоке // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.

³² Накорчевский А.А. Синто. СПб., 2000.

³³ См., напр.: Васильев Л.С. История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество). М., 1983.

³⁴ Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. СПб., 1999; Буддийский взгляд на мир / Ред.-сост. Е.П. Островская и В.И. Рудой. СПб., 1994.

³⁵ Ожогин В.И. Методологические проблемы изучения восточной философии // Гуманитарные науки в Сибири. 1996. № 1; он же. В.И. Проблема понимания философско-религиозных учений Востока // Летняя философская школа «Бурмистрово-99»: Философ в современном мире. Новосибирск, 1999.

³⁶ Щербатской Ф.И. Философское учение буддизма //

Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. Вып. 4; он же. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

³⁷ Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиозного описания. СПб., 1993; он же. Введение в буддизм. Курс лекций. СПб., 2000.

³⁸ Лукьянов А.Е. Истоки Дао. Древнекитайский даосизм. М., 1992; он же. Лао-цзы (Философия раннего даосизма). М., 1991; он же. Лукьянов А.Е. Лао-цзы Конфуций: Философия Дао. М., 2000.

³⁹ Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга ремесел»: 2-е изд., испр. и доп. / Под ред. А.И. Кавва. М., 1993.

⁴⁰ Крушинский А.А. Логика «И цзина»: Дедукция в древнем Китае. М., 1999.

⁴¹ Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976.

⁴² Кобзев А.И. Методологическая специфика традиционной китайской философии // Методологи

кие проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987; он же. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // *Этика и ритуал в традиционном Китае*. М., 1988; он же. *Китайская протологика* // *Цивилизации*. Вып. 3. М., 1995; он же. *Учение о символах и числах в китайской классической философии*. М., 1993.

¹ Инголлс Д.Г.Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1974.

¹⁴ Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993; Он же. Конфуций. Лунь Юй. М., 1998.

¹⁵ Дзен-буддизм. Судзуки Д. Основы Дзен-буддизма. Кацуки С. Практика Дзен. Бишкек, 1993.

¹⁶ Фромм Э., Судзуки Д., Мартино Р., де. Дзен-буддизм и психоанализ / Пер. с англ. М., 1997.

¹⁷ Уотс А. Психотерапия. Восток и Запад / Пер. с англ. Львов, 1997.

¹⁸ Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971.

¹⁹ Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // *РВ. Мандалы I-IV*. М., 1986; она же. *Мир идей ариев Ригведы* // *РВ. Мандалы V-VIII*. М., 1995.

²⁰ Артхашастра, или Наука политики. / Изд-е подготовил В.И. Кальянов. М., 1993.

²¹ Смирнов Б.С. Санкхья и Йога // *Бхагавадгита. Книга о Бхишме* / Введ., перев. и комм. Б.Л. Смирнова. СПб., 1994.

²² Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1985.

²³ Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.

²⁴ Альбедиль М.Ф. Регламентация поведения в связи с четырьмя стадиями жизни в индуизме // *Этнические стереотипы поведения*. Л., 1985.

²⁵ Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 1997.

²⁶ Шохин В.К. Первые философы Индии. Учеб. пособие. М., 1997; он же. *Брахманистская философия*. М., 1994.

²⁷ Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.

²⁸ Ригведа, X, 90 // *Древнеиндийская философия (начальный период)*. М., 1972. С. 31.

²⁹ Бхагавадгита. Книга о Бхишме. Сер. «Философские тексты Махабхараты». СПб., 1994. (Отдел «Бхагавадгита», кн. VI, гл. 13—24). С. 159—160.

³⁰ Сказание о беседах Маркандей. Повесть о беседе брахмана с охотником // *Махабхарата*. М., 1987. Кн. третья. Лесная (Араньякапарва). С. 426; 432.

³¹ Артхашастра. С. 18.

³² Сыркин А.Я. Древнеиндийское наставление в любви // *Ватсьяна Малланга. Камасутра*. М., 1993. С. 7.

³³ Альбедиль М.Ф. Регламентация поведения в связи с четырьмя стадиями жизни в индуизме. С. 87.

³⁴ Артхашастра. С. 18.

ВЛИЯНИЕ ЦЕРКОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ НА ПРОЦЕССЫ ВНУТРИ- И МЕЖСОСЛОВНО МОБИЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА В РОССИИ КОНЦА XVIII ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX

Е.Б. Макаренко

Развитие духовенства как сословия в течение XVIII в. во многом определялось так называемым государственным интересом в том его понимании, традиция которого была заложена еще Петром I. В соответствии с этим пониманием задача регулярного пополнения рядового состава армии решалась, помимо представителей податных сословий, за счет членов семей духовенства. Средством такого пополнения были периодические военные «разборы», последний из которых в XVIII в. приходится на 1796–1797 гг.¹ Государство, таким образом, регулировало выход из сословия в соответствии с собственными нуждами, закрепляя его принудительный и дискриминационный характер. В то же время на протяжении столетия все отчетливее проявлялась тенденция к ужесточению границ сословия «на входе», главным образом за счет ограничения доступа в него представителей податных групп. Законодательно запрет принимать мещан и крестьян даже на низшие церковные должности был оформлен на рубеже 1760–1770-х гг.² Таким образом, сословное обособление духовенства к концу XVIII в. приобретало односторонний характер: доступ в сословие через церковную службу людей «со стороны» практически прекратился, а государство оставляло за собой право по собственному усмотрению регулировать его численность, перевода значительные группы представителей духовенства в низшее состояние. Сословное законодательство конца екатерининского царствования, правда, делало определенную уступку свободе выбора «рода жизни» для «лишних людей» из числа духовенства. Однако этот выбор ограничивался податными сословиями, что делало его малопривлекательным.

Лишь на рубеже XVIII–XIX вв. формы выхода из духовного сословия стали заметно меняться; как представляется, связано это было с развитием системы образования и ростом значения образованности в условиях ускорившейся модернизации и европеизации российского общества. Духовенство, в силу требований сословной профессии обладавшее определенным уровнем грамотности, оказалось полезным и обществу, и государству уже в ином качестве. Складывание сети

светских учебных заведений разного уровня в ходе реформы 1803–1804 гг. формировало запрос на значительное количество учителей. Министерство народного образования рассчитывало удовлетворить эту потребность за счет выпускников церковной школы, значительно более развитой к этому времени, чем светская. Так, в 1802 г. состоялся указ в адрес Синода «учинить распоряжение по духовному ведомству, чтобы архиереи отпускали семинаристов» для исполнения учительских должностей. В следующем году при открытии светских гимназий по высочайшему указу, ведение министерства народного просвещения было направлено из духовного ведомства 100 семинаристов для подготовки учителей в педагогическом училище. Тогда же государство заявило о потребности в учителях «врачебной науки» для сельских училищ, которые также рекрутировались из числа учеников духовной школы, направляемых на обучение в медико-хирургическую академию³.

Не менее острую потребность в образованных кадрах испытывал и развивавшийся местный административный аппарат. Роль системы церковного образования в обеспечении кадрами различных отраслей светской службы была наглядно представлена М.М. Сперанским во введении к уставам 1808 г.: «Математическая московская школа, первая гимназия Санкт-Петербургской Академии наук и первый круг учения в Московском университете составлен был из воспитанников духовных училищ. Учительская семинария народных школ, нынешний Педагогический институт, все прежние врачебные училища, общедуховенские семинарии, ныне соединенные, наполнялись и доселе большей частью пополняются питомцами духовной семинарии. Сверх сего значное их число при учреждении губерний и при других случаях поступило в различные части государственной службы»⁴.

Особенно велик должен был быть спрос на воспитанников духовных училищ в Сибири, где число светских школ, несмотря на правительственные меры конца XVIII в., было незначительно. В 1804 г. министерство внутренних дел потребовало из Иркутской и Тобольской епархий

сразу 100 семинаристов для замещения приказных мест в Тобольской и Томской губ. Епархиальные архиереи в своих докладах Синоду горячо протестовали «по малому числу семинаристов» против такого непомерного набора. Приняв во внимание доводы сибирских преосвященных, Синод по предложению обер-прокурора решил в требовании отказать⁵.

Светские власти занимали по отношению к процессу перехода воспитанников духовной школы в гражданское ведомство двойственную позицию, далеко не сразу определив приоритеты в своей политике. Некоторые государственные ведомства поощряли переход к ним образованных представителей духовенства. К службе на светском поприще образованную элиту духовенства явно подталкивал и целый ряд правительственных указов. Так, в 1799 г. для медико-хирургических академий в Москве и Петербурге было сделано исключение из правила, запрещающего прием воспитанников духовных учебных заведений в светские. Епархиальные архиереи должны были посылать туда студентов по требованиям врачебных управ безо всякой задержки. Таким образом, контингент студентов-медиков регулярно пополнялся за счет набора 50 воспитанников духовной школы. В 1801 г. правительство распорядилось заполнять вакансии канцелярских служителей сыновьями духовенства, имеющими определенный уровень образования. Именно в этот период, особенно во время царствования Николая I, законодательство проявляет усиленный интерес к разработке условий поступления на государственную службу выходцев из духовного сословия, тем самым удостоверяя факт распространения данного явления и одновременно давая импульс для его дальнейшего развития. Во всех этих указах право поступления на службу с дальнейшим приобретением классных чинов обуславливается для сыновей духовенства окончанием семинарии (или хотя бы ее философского отделения)⁶. Немаловажно, что окончание семинарии уравнивает возможности светской карьеры для детей священно- и церковнослужителей — двух неравноправных страт духовенства.

Одновременно с расширением для бывших духовных лиц возможностей достижения относительно высокого статуса в светском обществе была даже проявлена готовность сделать уступку принципу добровольности выхода из сословия для образованной его части. В 1823 г. министр духовных дел и народного просвещения А.Н. Голицын предложил Синоду разрешить свободное увольнение воспитанников духовных училищ, желающих поступить в Медико-хирургическую академию. Синод отказался пойти на столь явное ущемление интересов духовного ведомства и оставил дела об увольнении семинаристов в медицинские учебные заведения в своем ведении⁷. Таким образом, такое расширение рамок свободы было невыгодно самой церкви. Будучи не в состоянии обеспечить для части образованной

элиты более привлекательные социальные перспективы, чем на государственной службе, церковь должна была удерживать ее в сословии с помощью административных запретов. Так что церковные власти по-прежнему оказывались заинтересованными в ограничении возможностей выхода из сословия и сохранении его обособленности от светских слоев населения. Однако в XVIII в. борьба за сословие «на выходе» являлась для церкви формой корпоративной защиты, спасавшей представителей духовенства от вынужденного понижения социального статуса за счет перехода в податные группы. Теперь же церковные власти вынуждены были защищаться межсословными границами от своеобразной «утечки мозгов».

Св. Синоду удалось сохранить за собой право контроля за выходом из сословия студентов высших отделений семинарии (философского и богословского). Так, в 1804 г., уже через год после объявленного набора семинаристов в учителя светских училищ, появился синодальный указ, запрещающий их прием в министерство народного образования без предварительного увольнения самим Синодом. И хотя уже в 1810 г. синодальный обер-прокурор А.Н. Голицын, ссылаясь на нехватку учителей в отдаленных епархиях, предложил Комиссии духовных училищ решать этот вопрос без санкции Синода и тем самым упростить процедуру, он не получил поддержки высшего церковного ведомства несмотря на положительное мнение Комиссии духовных училищ. Уважительными с точки зрения церковных властей причинами для перехода в светское ведомство являлась либо болезнь, препятствующая исполнению церковной должности, либо требование министерства народного просвещения или Медико-хирургической академии предоставить определенное количество семинаристов⁸.

В то же время процедура исключения из духовного ведомства семинаристов, не достигших высших отделений, была существенно упрощена: дела такого рода рассматривались епархиальными властями. Согласно сенатскому указу 1816 г. таким ученикам разрешалось поступать на государственную службу по решению губернских властей после увольнения местным церковным начальством и при наличии положительной характеристики семинарского правления. Канцелярские служащие епархиального ведомства с таким же уровнем образования исключались для поступления в светские учреждения по их прошеньям без особых препятствий. Последующие указы 1823 и 1828 гг. продолжали начатый курс, конкретизируя условия служебной карьеры бывших лиц духовного звания: дети священников и дьяконов, не имеющие права на классные чины как не окончившие семинарский курс, определялись в кошники с последующим переводом в канцеляристы. Таким образом, новое сословное законодательство не давало им возможности подняться по социальной лестнице достаточно высоко, однако было заметным шагом вперед по сравнению с нормами XVIII в., определявшими место выходцев из

духовного сословия только среди рекрутов и членов городских и сельских податных обществ⁹.

Отношение представителей образованной части духовенства к возможности перехода в светское ведомство напрямую зависело от того, насколько и в каком качестве они могли быть востребованы в самой церкви. Статус среднего сословного образования (семинария) и высшего (духовная академия) в этой ситуации заметно отличался. Состав приходского клира Тобольской епархии свидетельствует о том, что и к середине XIX в. семинарское образование окончательно не вытеснило низшие формы (начальное школьное и домашнее) даже в среде священников и дьяконов. В сочетании с наличием в штате церквей немалого числа вакантных мест это свидетельствовало о том, что выпускники семинарии на епархиальной службе могли быть востребованы в полной мере. Академическое же образование, несмотря на его слабую распространенность в епархии, по сути было избыточным. Высшей ступенькой церковной карьеры, на которую могли претендовать представители белого духовенства с академическим образованием, являлась должность профессора и префекта семинарии, часто в сочетании с местом протоиерея в кафедральном соборе, должностью присутствующего консистории, духовного правления, члена различных церковных обществ. 3—4 выпускника академии обеспечивали весь существующий в епархии набор таких должностей. Дальнейшее продвижение по церковной службе, начиная с ректора семинарии, требовало обязательного принятия монашеского сана. Большинство окончивших духовную академию выходцев из Тобольской епархии предпочитало реализовывать свои социальные притязания на светской службе, рассчитывая приобрести там более высокий статус и материальный достаток, чем в церковном ведомстве.

Показательно, что со времени повторного открытия Казанской духовной академии в 1842 г. (8 выпусков с 1846 по 1860 г.) из девяти ее выпускников, командированных из тобольской семинарии, только один остался в духовном ведомстве, служа помощником ректора в иркутской, томской, вятской семинариях; семеро перешли на гражданскую службу; судьба одного не известна. Один из воспитанников академии А.С. Павлов хотя и приобрел известность в ее стенах своей преподавательской и научной деятельностью, в конечном счете перешел на преподавательскую службу в университет. Он сделал блестящую научную карьеру, став членом-корреспондентом Императорской академии наук, членом Археологической комиссии и различных научных обществ, внес значительный вклад в изучение памятников русской церковной истории, дослужился до чина тайного советника. Выпускник Московской духовной академии того же периода (1844 г.) и выходец также из тобольского духовенства Г.З. Елисеев приобрел известность на светском поприще, занявшись историей и журналистикой. Участвуя в редактировании несколь-

ких прогрессивных журналов («Век», «Современник», «Отечественные записки»), он был заметной фигурой в истории русской общественной мысли¹⁰. Вряд ли интеллектуальный уровень и общественная активность таких людей могли быть востребованы на епархиальной службе. Таким образом, церковь, по крайней мере на территории Тобольской епархии, не находила должного применения высшему сословному образованию, и его плодами в значительной мере пользовалось именно светское общество.

Все указанные тенденции в сословном законодательстве, связанные с расширением возможностей добровольного выхода из духовного сословия, развивались одновременно с отмиранием такой формы регулирования его численности, как «разборы». Последние в истории духовенства «разборы» состоялись в 1807 и 1831 г., причем их масштабы и степень жесткости не идут ни к какому сравнению с аналогичными мероприятиями первой половины XVIII в. Так, «разбор» 1807 г. был свернут уже через год и в делопроизводстве Тобольской духовной консистории практически не оставил следов. От «разбора» 1831 г. вообще были освобождены обширные территории, в том числе уральские и сибирские епархии¹¹. Вместе с тем, оба «разбора», по-видимому, сохраняли привязку к военным действиям: первый был вызван войной с Наполеоном, второй, возможно, с давлением польского дворянства.

Процессы внутренней мобильности в духовном сословии развивались также под влиянием возрастающей ценности образования. Во-первых, поскольку принудительному исключению из сословия подлежали прежде всего «безместные церковники», сохранение принадлежности к духовенству напрямую зависело от получения места клире. В свою очередь, церковная карьера белого духовенства все больше обуславливалась уровнем образования. Целым рядом законодательных норм фиксируется обязательность окончания словной школы для рукоположения в священнослужители. Впервые это однозначно зафиксировано в новом семинарском уставе, утвержденном в 1814 г. В соответствии с этим выстраивается «кадровая политика» местных церковных властей. Так, по распоряжению тобольского архиерея занять вакансию священника и дьякона в первую очередь предлагается студент богословского отделения семинарии, который имеет преимущества перед «неучеными» претендентами¹².

В декабре 1829 г. выходит распоряжение Сената рукополагать на священнослужительские должности только студентов старших отделений семинарии. Видимо, стопроцентного выполнения этого условия, по крайней мере в некоторых епархиях, невозможно было добиться. Относительно Тобольской нам известно, что здесь после 1830 г. практиковалось рукоположение священников из низшего причта, так сказать, в услужение. Отступление от законодательной нормы практиковалось прежде всего в епархиях, где от

шался недостаток служителей церкви вообще и получивших образование в сословной школе в частности.

Признание этой проблемы отражено в указе Синода от 29 июля 1832 г. в ответ на рапорт Пермского епископа, предписывавшем приглашать в такие епархии служителей из европейской части России, в том числе, в порядке исключения, и не имеющих законченного семинарского образования¹³. Следствием такого решения явилось усиление горизонтальной мобильности в духовном сословии, уменьшение территориальной обособленности сибирских епархий от европейских. Так, с 1834 г. в приходах Тобольской епархии наблюдается статистически значимый приток служителей из Центральной России, о чем свидетельствуют материалы клировых ведомостей¹⁴. До этой даты случаи их появления были единичны и в основном связаны с приглашением профессоров для чтения курсов в Тобольской семинарии. Такие профессора, выпускники духовных академий, одновременно получали священнические места в тобольских церквях.

Материалы тобольской духовной консистории достаточно ярко отражают динамику процесса повышения образовательного уровня местного духовенства. В частности, они свидетельствуют о том, что доля клириков с домашним образованием в рамках рассматриваемого периода снижалась неуклонно и очень заметно, составив для поколения, родившегося в 1810-е годы, менее одного процента (0,6). Одновременно рос показатель доли выпускников училища в составе клира, и в том же поколении 1810-х годов клирики со средним уровнем образования составили большинство (66 %). Динамика роста доли выпускников семинарии не была такой однозначной: на нее оказало влияние сокращение численности тобольских семинаристов, происходившее в 1820—1830-е годы, после проведения семинарской реформы¹⁵. Таким образом, этот показатель оказался максимальным для поколения 1790-х годов рождения (42 %), которое в большинстве своем окончило семинарию накануне реформы. При этом следует учесть, что Тобольская епархия относилась к числу тех, где доля выпускников семинарии относительно общей численности духовенства и количества церковных приходов была невелика, следовательно, процесс смены типа образованности шел медленнее, чем в европейских епархиях.

В Тобольской епархии вытеснение в сфере профессиональной подготовки домашнего образования школьным приводило к некоторому ослаблению роли наследования в процессе замещения церковных должностей. Практика наследственной передачи мест родственникам умершего или отправленного «за штат» служителя не встречала серьезных ограничений со стороны церковных властей вплоть до 1867 г. Одним из ее следствий стало складывание своеобразных семейных кланов, занимающих места в клире нескольких соседних приходов. Такую кланово-территориальную обособленность мы наблюдаем на

территории Тобольской епархии, так же как и ее постепенное разрушение, особенно в духовных округах (заказах), близких к епархиальному центру. Одним из механизмов этого разрушения являлась сословная школа, выдвигавшая на первое место в числе условий получения церковной должности образовательный ценз.

Еще один аспект внутрисословной мобильности также оказывается непосредственно связанным с развитием церковного образования. Речь идет об обособлении двух неравноправных сословных страт — священнослужителей и низшего причта. Законодательство традиционно подчеркивало их различный социальный статус, что отразилось, в частности, в условиях поступления их на государственную службу. Лишь окончание сословной школы, не признававшей различий между детьми священнослужителей и причетников, открывало для последних доступ к светской карьере.

Следует отметить, что церковная школа различным образом влияла на процессы оформления внутренних и внешних границ духовного сословия. Она выступала фактором, усиливавшим обособление духовенства от светского общества, практически закрыв доступ в свои стены представителям других сословий (в отношении Тобольской семинарии об этом с уверенностью можно судить по спискам ее учеников). В то же время благодаря сложившемуся в ней подходу к организации финансовой стороны обучения она отчасти уравнивала шансы на образование для детей священно- и церковнослужителей, тем самым способствуя размытию границ между двумя внутрисословными стратами.

Духовная школа могла бы превратиться в средство обособления наиболее обеспеченной части сословия, каковой являлись священнослужители: только их уровень материального достатка позволял, хотя и с большим напряжением, содержать сыновей в школе. Однако существовали и достаточно эффективно действовали различные способы материальной поддержки неимущих учеников за счет средств всего сословия. Одним из таких средств было казенное содержание, выплачивавшееся из фондов Комиссии духовных училищ (с 1807 г.), формировавшихся отчасти из церковных доходов, отчасти из отчислений государственной казны. Казенный оклад в обиходе назывался еще сиротским, что отражало его назначение. К местным способам, используемым в Тобольской и других епархиях, относилась обязанность членов клира отчислять в пользу семинариста часть общих доходов, которая приходилась на имевшуюся в приходе вакантную должность.

Таким образом, обучение сыновей в духовной школе становилось корпоративным долгом всего сословия, выполнение которого обосновывалось церковными властями той пользой, которую образование обещает принести и церкви, и государству. На эту форму материальной поддержки могли рассчитывать по преимуществу именно дети причетников и той части священнослужителей,

которая по каким-либо причинам признавалась бедной¹⁶. В результате исключение из духовной школы до окончания курса по финансовым обстоятельствам происходило заметно реже, чем из-за неспособности освоить учение. И в числе студентов высших отделений семинарии в сравнении с учениками начальных классов доля сыновей причетников уменьшалась не слишком значительно.

В целом интенсивное вытеснение в среде православного духовенства домашнего образования специальным школьным в условиях отсутствия приема в духовную школу светских лиц способствовало окончательному превращению церковной службы исключительно в сословную профессию. Ситуация, когда формально доступ в ряды духовенства для представителей податных групп вновь был открыт, тем более усиливала роль сословного образования как своеобразного фильтра. В то же время расширение возможностей для добровольного выхода из духовного сословия и очевидное улучшение социальных перспектив на светской службе для образованной части выходцев из духовенства в течение первой половины XIX в. способствовали разрушению сословной замкнутости «на выходе».

Выступая, безусловно, средством повышения интеллектуального уровня и расширения кругозора приходских священников, при тогдашнем

материальном положении и социальном статусе служителей православной церкви, духовная школа одновременно косвенным образом становилась механизмом оттока из сословия его образованной элиты. Две группы светского общества — учителя и чиновники пополнялись за счет того ресурса грамотных людей, которым благодаря развитой сети церковных школ обладало духовное сословие. Эту тенденцию в развитии русского православного духовенства, пожалуй, следует рассматривать как негативную. Взаимного обогащения двух частей российского общества не происходило. Сложившаяся в результате политики светских и церковных властей система односторонней обособленности духовенства снижала потенциал образования как источника развития сословия за счет притока способных и активных людей извне и в то же время не ставил барьера для оттока из него образованной элиты. Вероятно, для епархий Центральной России эта проблема не представлялась острой — там, напротив, возникали сложности с «трудоустройством» избыточного количества выпускников семинарии. Однако за Уралом конкуренция церковного и светского ведомств в борьбе за выпускников духовной школы имела место, и церковь далеко не всегда выигрывала эту борьбу.

¹⁶ Полное собрание законов Российской империи. Собрание I (ПСЗ-I). Т. 24. № 17675.

² Доброклонский А.П. Руководство по истории русской церкви. Синодальный период 1700–1890 гг. М. 1893, С. 166; Зольникова Н.Д. Сословные проблемы во взаимоотношениях церкви и государства в Сибири (XVIII в.). Новосибирск. 1981, С. 51.

³ ПСЗ-I. Т. 27. № 20334, 20671; Российский государственный исторический архив (РГИА), ф. 796, оп. 84, 1803 г., д. 432, л. 106.–2.

⁴ ПСЗ-I. Т. 30. № 23122.

⁵ РГИА, ф. 796, оп. 85, 1804 г., д. 125, л. 1–3.

⁶ Там же, оп. 84, 1803 г., д. 177; ПСЗ-I. Т. 26. № 19723.

⁷ Там же, оп. 104, 1823 г., д. 1054, л. 106.–14.

⁸ Лаговский И. История Пермской духовной семинарии. Екатеринбург, 1900. С. 90.

⁹ ПСЗ-I. Т. 33. № 26204; Т. 35. № 27428; Т. 38. № 29272; ПСЗ-II. Т. 3. № 1853; 2445.

¹⁰ Знаменский П.В. История Казанской духовной академии. Казань. 1991–1892. С. 356–406.

¹¹ ПСЗ-I. Т. 29, № 22362, 22378; ПСЗ-II. Т. 6. № 456; Титов Н.Ю. Сословные проблемы во взаимоотношениях государства и церкви в период абсолютизма. М. 1988. С. 107.

¹² Тобольский филиал государственного архива Томской области (ТФ ГАТО), ф. 156, оп. 2, 1815 г. д. 181; 1817 г.; д. 160, 217, 370; 1824 г., д. 102.

¹³ ПСЗ-II, т. 7. № 5533.

¹⁴ ТФ ГАТО, ф. 156, оп. 24, св. 7, 1831 г.; д. 30–3 св. 9, 1841 г., д. 117–126; св. 18, 1850 г., д. 187–19

¹⁵ Судницын А. Речь на праздновании 150-летнего юбилея Тобольской духовной семинарии. Тобольск 1893. С. 26; Титлинов Б.Д. Духовная школа в России XIX столетия. Вильна, 1908–1909. Вып. 1, С. 37–3

¹⁶ ТФ ГАТО, ф. 156, оп. 2, 1811 г., д. 159, л. 6; 1814 г. д. 437, № 52, 53, 112.

ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ КАТОЛИЧЕСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.

Т.Г. Титова

Процесс формирования сибирского католического населения в рассматриваемый нами период происходил в три этапа. Первый (с 1881 по 1906 г.) характеризовался легализацией крестьянских миграций на сибирские земли, возникновением большого количества каплиц, молитвенных домов на фоне крупных приходских церквей, возникших в ранее: в Томске (1833 г.), Тобольске (1847 г.), Кургане 1847 г.), Омске (1861 г.). Второй (1906 — 1914 г.) отмечен покровительственными мерами со стороны российского правительства по отношению к переселенцам, в том числе к устройству их конфессиональной жизни: увеличение количества каплиц и молитвенных домов, учреждение новых приходов и капелланий. Третий (1914 — 1917 г.) — с начала Первой мировой войны до социалистической революции — период вынужденных миграций, переселение в Сибирь беженцев с театра военных действий. В этот период значительно расширился штат римско-католических священников, командированных в Сибирь, но новые церкви не возводились и приходы не учреждались, а для молитвенных домов приспособлялись подходящие по размерам помещения.

Перед российским правительством стояла двудеятная задача: с одной стороны, необходимость учитывать военно-стратегические и экономические задачи освоения малонаселенных окраин страны, с другой — сохранять экономическую и социальную стабильность в губерниях европейской части России. Сибирь стала рассматриваться правительством как один из основных колонизируемых регионов в начале 80-х годов XIX в. в результате обострения экономического кризиса. Как следствие, появились законопроекты комиссий министерства внутренних дел под руководством П.П. Семенова-Тянь-Шанского и В.К. Плеве, 10 июля 1901 г. были изданы «Временные правила для переселения крестьян». Таким образом, католики-политические ссыльные сменились в Сибири качественно иной категорией переселенцев: католики-вольные работники.

Наряду с оказанием ссудной помощи переселенцам, организацией врачебно-питательных пунктов отпускались средства на строительство школ

и церквей для новоселов, в том числе и неправославных исповеданий.

Массовые переселения 80 — 90-х годов являлись собой миграцию бывших помещичьих крестьян, среди которых в последнее десятилетие значительно увеличился поток бедноты, как поляков, так и немцев. Если переселенцы 80-х годов сами строили каплицу, плембанию (дом для священника), а уж затем приглашали духовного наставника, то мигранты 90-х обращались с просьбой к ДДД ИИ и к митрополиту с ходатайством выделить деньги на строительство церкви и содержание священника. Особенно они обращали внимание того, к кому обращались с просьбой, на то, что «переселенцы — люди бедные и содержать на свой счет священника находят для себя весьма обременительным»¹.

В этот первый период легальной, поощряемой правительством миграции европейского населения, с 1881 по 1906 г., в Западной Сибири возникли следующие католические храмы: молитвенные дома в пос. Деспотзенновском Омского прихода (1898 г.), Белостоке (1902 г.) и Двуречном (1905 г.) Томского прихода, часовни в городах Новониколаевске (1902 г.) и Бийске (1905 г.), филиальный костел в г. Тюмени (1903 г.), приходские храмы в Ишиме (1902 г.), Кургане (1904 г.), Мариинске (1904 г.), начато строительство нового каменного здания церкви в г. Тобольске (1901 г.).

Второй этап формирования сибирского католичества в рассматриваемый нами период, 1906 — 1914 г., характеризовался наибольшей массовостью переселений. Издания Переселенческого управления по Тобольскому переселенческому району констатируют, что из «переселенцев в лесной полосе больше всего витебских. Много также вятских, минских, могилевских и люблинских. Встречаются переселенцы и из других губерний: Казанской, Гродненской, Ковенской, Виленской, Эстляндской, Лифляндской, Курляндской и Костромской, но в значительно меньшем числе». Главными занятиями переселенцев лесной полосы были названы земледелие и промыслы². Переселенцы из степных губерний также выбрали степные: Томскую губ., Акмолинскую обл. и предпо-

читали, как указывалось выше, заниматься разведением скота. Особенности различных поселений обусловлены как местом водворения в нашем крае (рельеф, наличие леса или степи, удаленность от водоемов, характер почв и т. д.), так и тесной духовно-культурной связью с местами предыдущего проживания. Однако незанятых земель в Сибири год от года становилось все меньше, особенно в местностях, расположенных близко к железной дороге, к католическим храмам и священникам, поэтому расселение новоприбывших производилось либо по приемным договорам, либо распоряжением местной власти, путем допричисления на оставленные в наделах старожилов «излишки» их землепользования. Часто мигранты направлялись в те же населенные пункты, куда несколькими десятилетиями ранее выехали их родные или знакомые. Кроме крестьян-земледельцев с 1909 г. в Сибирь стали переселяться также польские шахтеры из Домбровского угольного бассейна, к этому их вынуждало тяжелое экономическое положение. Причем отправлялись они в Сибирь не с целью найти работу в шахтах, а с намерением вести крестьянское хозяйство: правительство пообещало им по 15 десятин земли и денежную помощь в размере 165 руб.³, что по тем временам было значительным капиталом. Таким образом, несколько тысяч рабочих пополнили ряды сибирских поляков, а заодно и прихожан католической церкви.

Имели место на этом этапе и вторичные переселения. Так, в эти годы местами массового выхода крестьян-поляков в г. Омск чаще других были Красноярский уезд Енисейской губ. и Хабаровский уезд Приморской обл. Мигрантами данного периода в Акмолинской обл. были образованы следующие населенные пункты с большей долей католиков: пос. Елизаветинск, Зеленополь, Новоград, Семеновка, с. Ново-Красновка и Сладководск, дер. Пушкинская. Много немцев приехало в Келлеровку, образованную переселенцами предыдущей волны.

Массовое, организованное движение немцев-колонистов в Алтайский округ Томской губ. началось после принятия Государственной Думой и Государственным Советом закона от 19 сентября 1906 г. «О передаче кабинетских земель в Алтайском округе в распоряжение главного управления Землеустройства и Земледелия для образования переселенческих участков». Выходящими из Поволжья и с Украины уже в 1907 г. было основано 14 немецких поселений в Славгородском уезде, в 1908 г. — 16, 1909 — 16, в 1911 — 1, 1913 — 4, 1914 — 1. Часто своим колониям мигранты давали названия тех населенных пунктов, откуда они выехали в Сибирь; так появились в Акмолинском уезде Саратов, в Омском — Одесса, в Славгородском уезде в 1912 г. появился даже собственный Лондон, где обосновалось 324 немца католического исповедания. Католики и лютеране нередко образовывали совместные поселения; таким образом возникли деревни Константиновка, Подосиново, Романовка, Самарка и Ка-

мышы, существующие до сих пор как национальные немецкие селения. Всего в период с 1906 по 1914 г. немецкими колонистами в Омском Славгородском уездах было образовано 323 населенных пункта, а в Северном и Восточном Казахстане — более 130⁴. К их числу относятся Александрхайм Славгородского уезда (240 католиков), Блюменталь (Цветополье) Ореховской волости того же уезда (129 католиков), Гейделберг (700) и Маленький (186) в Знаменской волости и Лондон (324 католика) в Благовещенской волости того же уезда⁵.

Благодаря поддержке Переселенческого управления в переселенческих районах возводились и новые католические церкви. В 1906 г. были построены молитвенные дома в пос. Вяземский, Ломовинский, Маличевка, Кыштовка, филиальный в г. Ишимске; в 1907 г. — филиальный костел в г. Барнауле; в 1908 г. филиальный костел в пос. Верх-Уртанское, в 1909 г. — молитвенные дома в пос. Келлеровка и Мариенбург; в 1910 г. — молитвенные дома в г. Тара и пос. Хлебный; филиальный костел в пос. Зачулымский, в 1911 г. — молитвенные дома в пос. Гриневичи и Елизаветинский; в 1912 г. — молитвенный дом в пос. Зеленополь; в 1914 г. — филиальный костел в г. Славгород. В г. Тобольске в 1909 г. был построен и освящен костел в готическом стиле из красного кирпича в том же 1909 г. Ишимской церкви даровано новое здание, а в Новониколаевске построено новое здание костела, храм получил звание приходского. В ранг приходского в 1910 г. был введен приходской костел в Каинске. В 1912 г. получил положительное решение вопрос о строительстве второго католического храма в г. Томске, так как один во время богослужения уже мог вмещать всех прихожан, а их к тому времени в самом г. Томске проживало 4056 чел., во всей Томской губернии — 43 868 чел.⁶

Однако когда в 1913 г. жители пос. Мариенбургской Успенской волости Змеиногорского уезда Томской губ. обратились с ходатайством о постройке новой римско-католической церкви в память 300-летия Дома Романовых на средства Переселенческого управления, им было в этом отказано, «так как просители являются не переселенцами, а старожилами, которым со стороны Переселенческого управления не может быть оказана помощь». помогло и полное пафоса обращение мариенбургцев к Государю Императору⁷.

Число новоприбывших католиков было велико, что даже строившиеся храмы, каплицы, молитвенные дома не могли удовлетворять религиозных требований всех желающих. Приходские священники были не в силах регулярно посещать многочисленных прихожан, проживавших в селениях и желавших своевременно получать все таинства. Для того чтобы окурмли римско-католиков, проживавших в населенных пунктах, удаленных от приходского храма Западной Сибири в этот период создавались пеллании (разъездные причиты). В 1909 г. капеллании были учреждены в пос. Донском и Плот-

во Змеиногорского уезда Томской губ., городах йсане, Семипалатинске, Усть-Каменогорске.

Третий период формирования западносибирского католичества как историко-культурного феномена (с 1914 по 1917 г.) отмечен, с одной стороны, последней волной аграрных переселенцев в 1914 г. из Екатиринославской, Саратовской, Таврической губ. (пос. Елизаветград Златолинской волости Барнаульского уезда и пос. Завный Славгородской волости того же уезда), с другой стороны, потоком беженцев с фронтов мировой войны.

Неудачный для российской армии ход военных действий в 1915 г. привел к тому, что в Сибирь из западных губерний России хлынул поток беженцев, многие из которых были католиками. Большинство их располагалось и пыталось обитать в городах, на железнодорожных станциях, вблизи транспортных магистралей. В ноябре 1915 г. Омский декан сообщал в консисторию, что через Омский приход Акмолинской обл. слет волна беженцев, направляясь в дальнейшие пункты Сибири. В самом городе Омске в тот момент было зарегистрировано около тысячи беженцев. Тогда же Управляющий Могилевской архиепархией И. Цепляк докладывал в ДДД ИИ, что в г. Кургане Тобольской губ. и окрестных селениях остановилось 150 чел. беженцев-переселенцев, в г. Тюмени той же губ. — около 100 чел., в Омске 1770 чел.; из них три четверти поляков, в Тимофеевке и других окрестных селениях Ямского уезда 25 семейств, в г. Барнауле — 200 чел., в г. Бийске — 50 чел., в Боготольском приходе 70 семейств, «но все прибывают новые». В действительности, отмечал Цепляк, число беженцев гораздо больше, так как регистрация коснулась лишь части их. Всего же, по сведениям любого совещания по устройству беженцев, к октябрю 1915 г. по Сибирской магистрали прошло около 15 тыс. беженцев, основная часть которых была размещена в Омске, Красноярске и Иркутске, а к августу 1916 г. число осевших в одной только Тобольской губ. составляло 56 тыс. чел.⁸

Наряду с губернскими организациями существовали также национальные: латышские, литовские, польские. В г. Томске литовский комитет помощи находился на ул. Ефремовской, в д. № 2, польский — на той же улице в д. № 9, то есть в зданиях католической общины. Большую помощь пострадавшим оказали члены благотворительного общества при римско-католической церкви.

Стремительно увеличивавшееся количество лиц католического исповедания уже не успевали обслуживать священники сибирских деканатов. В помощь им, с согласия МВД, в 1915 г. было командировано еще около 100 пастырей, в основном из числа беженцев. В качестве экстраординарного случая правительство взяло на себя расходы на командирование этих духовных лиц: каждому из них назначалось ежемесячное жалование в размере 150 руб.⁹ Архивные документы сохранили имя лишь одного из них — о. Петр Кубилос был направлен в г. Семипалатинск 16 ноября 1915 г. для удовлетворения церковных нужд беженцев¹⁰.

Новые общины в эти годы не создавались (беженцы примыкали к уже существующим на данной территории), новые здания храмов не возводились, за исключением строительства в 1916 г. деревянного молитвенного дома в г. Тара и освящения в этом же году часовни в г. Бийске.

Таким образом, культурная колонизация являлась составной частью государственной переселенческой политики.¹¹ Оказание помощи переселенцам не только в экономическом, но и духовно-нравственном плане привлекало в Сибирь все новые потоки мигрантов. И руководитель переселенческого управления П.А. Столыпин, и управляющий делами Комитета Сибирской железной дороги А.Н. Куломзин прекрасно осознавали, что нужно создавать переселенцам такие условия, которые способствовали бы духовному и нравственному единению людей, селившихся в новых для них районах хозяйствования, и по мере возможности оказывали им такую помощь.

РГИА, ф. 821, оп. 125, д. 86, л. 9, 9об.

Справочная книжка по Тобольскому переселенческому району на 1912 год. СПб. 1912. С. 9.

Островский Л.К. Польские крестьяне в Сибири (1809–1920-е гг.) // Аграрное и демографическое развитие Сибири в контексте российской и мировой истории 17–20 вв. Мат-лы Всеросс. науч. конф. Новосибирск. 1999. С. 83–85.

⁸ Шлейхер И.И. Пособие по истории российских немцев. Славгород, 1994. С. 49

⁹ Stumpp K. Verzeichnis der deutschen... S. 87–99

¹⁰ Ханничев В.А. Сибирские ксендзы... С. 36.

¹¹ РГИА, ф. 821, оп. 128, д. 1050, л. 4, 5, 8.

¹² Там же, оп. 128, д. 1426, л. 133, 167.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

ЖАНДАРМСКИЕ ДОНЕСЕНИЯ О СИБИРСКИХ ИЕРАРХАХ XIX В.

Н.П. Матханов

Одной из задач жандармского ведомства был контроль за деятельностью государственного аппарата и наблюдение за некоторыми особенно влиятельными людьми. В регулярных отчетах и донесениях начальников Сибирского жандармского округа и сибирских губернских жандармских штаб-офицеров «О лицах, обращающих на себя почему-либо внимание правительства» содержатся характеристики не только чиновников, купцов, но и глав местных епархий, иногда и влиятельных в местном обществе священников. Историки уже неоднократно обращались к этому источнику при изучении деятельности чиновничества, в том числе и сибирского¹. Были и дела, ведшиеся в жандармских ведомствах в связи с какими-либо отдельными жалобами, конфликтами, инцидентами. Например, Е.Н. Туманик рассматривала дело о так называемом «бунте архиепископа Ириней» и конфликте иркутского преосвященного с иркутским городничим декабристом А.Н. Муравьевым².

Кроме жандармских донесений использованы и мемуары современников. И в тех и в других источниках нередко имеются попытки дать более или менее развернутые характеристики упоминаемых людей. И те и другие источники весьма субъективны: они содержат информацию, полученную либо в результате непосредственного личного знакомства с объектом, либо от знавших его лиц. Содержание, достоверность и информационная ценность воспоминаний и донесений в значительной степени зависела от личности автора и его отношений с лицом, сведения о котором сообщаются. Жандармы, как правило, аккумулировали и передавали мнение так называемого «общества».

Известно, что при назначении и перемещении глав епархий важную роль играли не только обер-прокуроры и члены Святейшего Синода, но и влиятельные светские лица³. Из некоторых жандармских донесений можно заключить, что среди этих лиц могли быть и сотрудники жандармского ведомства. В отчете за 1840 г. начальник Сибирского жандармского округа Н.Я. Фалькен-

берг замечал: «Вообще должно сказать, что томский епископ Агапит слишком слаб и невиним к своей пастве. С ним приехало несколько человек так называемых племянников, которые из корыстолюбивых видов сильно действуют к управлению епархией; вызывают священников к приходам и весьма долгое время оставляют их без них, так например, в Енисейской губ. в селении Рыбинском почти два года нет священника, который вызван в Томск и без особенной причины находится там и поныне, а прихожане означенного селения остаются без исполнения необходимых христианских треб»⁴. Мнение жандармского генерала возымело действие: в июне 1841 Агапит (Семен Саввич Вознесенский, томский епископ с 1834 г.) «согласно прошению уволен на покой с назначением управляющим Московским Донским монастырем и членом Московской синодальной канторы»⁵. Правда, об Агапите неблагоприятный отзыв в письме обер-прокурору Протасову и преосвященный Иннокентий (Игнамино), посетивший по пути из Петербурга свою отдаленную Камчатскую епархию воевод архiereев⁶. Но письмо Иннокентия датировано 3 мая 1841 г. (значит, оно никак не могло попасть в Петербург ранее июня), а донесение Фалькенберга — 17 февраля 1841 г. Можно предположить, что Иннокентий довел до сведения Агапита уже сложившееся неблагоприятное мнение, вследствие чего и появилось прошение.

Епископу Томскому Афанасию (Соколову) жандармский полковник Маслов посвящает страницы своего довольно подробного донесения от 3 декабря 1845 г. «Ревностный блюститель православия, неутомимый в трудах, истинный пример строгой монашеской жизни. Со времени прибытия в Епархию духовенство оной значительно улучшилось и в нравственном отношении, благолепном отправлении церковного служения при частых объездах Епархии преосвященный Афанасий не оставляет на пути ни одной церкви, в которой бы сам не отправил церковную службу, сообразную со временем дня; тут он обращает внимание на сельских священников, и если

* Подготовлено при содействии Совета по поддержке ведущих научных школ, грант № 00-15-98888.

тит или дурные манеры, или нетвердое знание, привозит их с собой в Томск, где они в продолжение некоторого времени изучают для них нужное. Одним словом, духовенство в Томской губернии быстро приводится к такой степени, в которой можно будет назвать его действительными пастырями Церкви»⁷. Решающую роль в этом улучшении — подлинном или мнимом — жандарм играл в деятельности епископа.

Жандарм отметил заслуги епископа в строительстве храмов, в том числе и сельских, что было особенно важно, «ибо есть деревни, отстоящие от прихода на 200 и 300 верст, и, следовательно, жили их, если этот приход не стоит на тракте, куда едут они по делам житейским, то во всю жизнь такую не видят ни храма Божия, ни священнодействия в нем, и не слышат ни слов Евангелия, ни пастырских наставлений; люди рождаются и умирают без исполнения над ними Церковных обрядов»⁸. Добавим, что, по воспоминаниям епископа Парфения (Петра Агеева), Афанасий открыл в пархии 85 приходов с новыми церквями, «а еще о 10 церквях с новыми приходами были заведены села»⁹.

Заметим, что в донесении очень мало сказано о личных качествах епископа, о чертах его характера — хотя и то и другое Маслов указывает в характеристиках местных чиновников. Внимание жандарма обращено прежде всего на деятельность по отношению к сельскому духовенству, личность епископа интересует его постольку, поскольку он может служить примером для подчиненных.

Жандармы вообще неизменно обращали внимание на общее состояние духовенства и взаимоотношения рядовых священников с главами пархий.

Некоторые из донесений показывают, что еще «отслеживали» жандармы в деятельности высших иерархов православной церкви. Так, томский губернский жандармский штаб-офицер полковник фон Вендрих доносил 3 января 1858 г.: «Епископ Томский и Енисейский Парфений [Попов]. Образован, умен, религиозен, истинный пастырь церкви, с большим усердием и пользою занимающийся управлением своей епархии и неуспешно старающийся о присоединении раскольников к единовещию и обращению инородцев в христианство»¹⁰.

Особое внимание жандармов вызывали отношения представителей светской и духовной властей. Иркутский жандарм, полковник А.А. Дувинг, 20 марта 1872 г. писал: «Высокопреосвященный архиепископ Иркутский и Нерчинский Парфений. В течение 10 лет своего служения в Иркутске, занимаясь деятельно своею паствою, раскинутою на громадном пространстве, приобрел общее уважение, с приездом генерал-губернатора Николая Петровича [Синельникова] первое время отношения были очень хороши, но потом они изменились, так что преосвященный просился уже о переводе в другую епархию»¹¹.

У сибирских жандармов сравнительно немного критических или обличительных замечаний в адрес архиереев. Чаше они встречаются в донесе-

ниях из других губерний — так, о преосвященном Ниле (Исаковиче), пользовавшемся большим уважением в Сибири, в жандармских донесениях не было ни одного замечания. Известно, что у Нила случались споры и столкновения с представителями администрации Н.Н. Муравьева, связанные с покровительством со стороны архиепископа новообращенным инородцам, которые нередко злоупотребляли этим, прибегая к крещению для укрывательства от наказания за совершенные ими преступления¹². Прибыв в Ярославль, Нил быстро вызвал серьезные нарекания со стороны местного общества и выражавшего его мнение жандарма. В одном из первых после прибытия Нила донесений полковник Лобановский отзывался о нем вполне уважительно, напоминая о том, что этот архипастырь «заслужил внимание Высшего правительства» и указывая, что и в новой епархии он проявляет особо строгое внимание к нравственности духовенства, замечает с некоторым сожалением, что «строгость не нашла сочувствия ни со стороны духовенства, ни большей части купечества и граждан»¹³. Через несколько лет жандарм уже отмечал недостаток уважения в губернии к Нилу, вызванный «злонамеренными действиями» его канцелярии и; особенно, секретаря Крылова, к которому архиепископ питал неограниченное доверие. Оказалось, что при разъездах по епархии свита Нила требовала подарков, от чего священники стали бояться приезда архиепископа; в консистории «царили взяточничество и поборы, а места в приходах были «явственно продажны»¹⁴. Трудно поверить, что все указанные полковником Лобановским пороки появились неожиданно и только в Ярославской епархии. Скорее можно предположить, что указание на давно и прочно укоренившиеся нравы было использовано для борьбы с не угодившим обществу архиепископом. Несколько позже полковник Лобановский стал «орудием партии недоброжелателей» губернатора И.С. Унковского, во главе которой стояла жена жандарма — местная помещица, «женщина невежественная, надменная, тщеславная и злая», которая играла тем не менее важную роль в обществе¹⁵.

Вообще, за 1840–70-е гг. нам известно только три случая неодобрения жандармами сибирских архиереев. Трудно сказать, чем объяснялась подобная снисходительность сибирских жандармов. Возможно, что одной из причин была конфессиональная принадлежность самих жандармов: в течение многих лет красноярским губернским жандармским штаб-офицером был католик Н.И. Борк, иркутским — лютеранин А.А. Дувинг, тобольским — лютеранин фон Колен, томским — фон Вендрих.

Но скорее всего дело все-таки в неполноте известных нам источников. Так, из воспоминаний енисейского епископа Никодима (Н.И. Казанцева) известно о конфликте, возникшем в связи с делом о неких не отраженных в отчетах суммах по Томской семинарии. Преосвященный Порфирий (Соколовский) обвинил ректора Вениамина

(Благонравова), уже назначенного викарным епископом в Селенгинскую миссию, задержал его выезд, назначил комиссию и приказал произвести вычеты из жалованья. Обвиняемый пожаловался в правление Казанской Духовной академии и в Синод. «Вместе с этим делом посылались в синод и другие частные жалобы и злостные доносы на преосвященного Порфирия». Разбирательство было поручено иркутскому, бывшему ранее томским епископу Парфению. По результатам расследования Порфирий был уволен. Трудно сказать, прошло ли дело мимо внимания жандармов, было ли сочтено ими незначительным или отражено в остающихся пока неизвестными делах.

В случае с тобольским архиепископом Варлаамом (Успенским) жандарм был вынужден констатировать известный всему обществу факт: «Нельзя умолчать о том, что вообще священники не расположены к своему пастырю, который, как мне удалось слышать, обращается с ними несколько жестко»¹⁶. Через полтора года, 8 июля 1865 г., полковник Заранек прямо пишет о Варлааме: «Как архипастырь, подает пример христианской жизни; как человек, по грубому обращению своему, производит неблагоприятное влияние на окружающих, а преимущественно на духовных лиц своей епархии»¹⁷.

Состоявшие под началом Варлаама священники Михаил Путинцев и Константин Недосеков в целом пытались обелить своего архипастыря. Они вспоминали о строгости его к подчиненным, но и о неутомимой деятельности, трудолюбии, умеренности в личных расходах и аскетической скромности, экономии казенных средств. Но они вынуждены были признать, что Варлаам в выговорах духовенству был «иногда резок» и даже «был очень суров с духовенством»¹⁸, не очень деликатен был в домашних беседах, почти ко всем обращался на ты¹⁹. Недосеков писал: «Будучи довольно упругого характера, Преосвященный Варлаам не терпел по делам епархиального управления возражений»²⁰. Особенное недовольство вызывала у духовенства манера Варлаама устраивать священникам экзамены. Правда, Недосеков с одобрением отзывался о принятом преосвященным правиле — брать с несправившихся с экзаменом пеню в пользу духовных училищ (от 2 до 5 р. с приходских священников, от 1 до 4 р. с дьяконов и от 1 до 3 р. с псаломщиков). Более того, протоиерей признавал благотворность этой меры — она заставила «духовенство Тобольской епархии изучать свои предметы», к тому же «этим способом преосвященный составил капитал для училища девиц духовного звания и усилил капитал епархиального попечительства»²¹.

В воспоминаниях священников нашел отражение эпизод гнева Варлаама на омского благочинного, пользовавшегося огромным уважением об-

щества и духовенства С.Я. Знаменского. Поводом послужила жалоба архиерейских певчих, что по приезде в Омск их не сразу накормили, да и тому же и самого Варлаама разместили в доме рядом с гостиницей, где всю ночь буйно пиروвали молодые офицеры. На другой день архиепископ учинил экзамен всему омскому духовенству, не исключая и самого Знаменского. На разумный и верный, по мнению священников, ответ Знаменского, «человека дела и ума... всегда... готового дать ответ вопрошающему его», преосвященный сказал необычайно: «Неладно, неосновательно!»²²

Заметим, что о знаменитом своей просветительской и благотворительной деятельностью священнике Стефане Яковлевиче Знаменском в жандармском донесении было сказано несколькими годами ранее, что он «обращает невольно на себя внимание истинно-христианскою жизнью своею, неутомимую деятельностью по своему сану, исходящая по недостаточному числу церквей и духовных лиц в Омске все требы, каковых на 17 тысяч жителей города, почти ежедневно случается несколько, заслужил всех сословий города почтительное уважение»²³.

Гнев, адресованный С.Я. Знаменскому, Варлаам перенес на весь город: он объявил, что уедет из Омска на другой же день, не отслуживши даже и одной литургии. Узнав об этом, генерал-губернатор Дюгамель прислал к нему члена Главного управления с докладом, что на следующий день к нему явится на квартиру сам генерал-губернатор и весь генералитет. Только появление всех генералов в полной парадной форме успокоило разгневанного архиерея.

О характере архиерея Варлаама можно судить и по истории гонений на всеми уважаемого протоиерея А.И. Сулоцкого. Когда Сулоцкий издал «Описание многочисленных икон в Тобольске и честию в других сибирских епархиях», Варлаам «крепко прогневался» за то, что священник и представил свой труд предварительно на рассмотрение, обвинил его в своеволии, в распространении суеверия, веры в ложные чудеса, угрозы судом, воспретил печатать что-либо без разрешения епархиального начальства. Несколько статей представленных затем Сулоцким на рассмотрение не были ему возвращены. В результате до отбытия Варлаама из Тобольска Сулоцкий был вынужден печатать свои статьи от имени другого лица.

Даже из приведенных неполных сведений видно, что привлечение таких источников, как жандармские донесения и мемуары позволяет представить в реальном, жизненном многообразии отношения духовных владык с духовенством своих епархий, со светскими властями, увидеть и индивидуальные особенности архиереев — взгляд, привычки, черты характера.

Зайончковский П.А. Правительственный аппарат императорской России в XIX в. М., 1978; Дамешек М., Кодан С.В., Шавров С.В. Материалы жанармских ревизий 1828–1832 гг. как источник изучения деятельности сибирского аппарата управления // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 118–126; Ремнев А.В. Самодержавие и Сибирь. Административная политика в первой половине XIX в. Омск, 1995. С. 117–133; Матханова Н.П. Губернаторские отчеты и жандармские донесения как источник по истории российского провинциального чиновничества середины XIX века // Источники по русской истории и литературе. Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000. С. 204–236.

Туманик Е.Н. «Бунт» архиепископа Ириней: причины и тайные пружины // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Новосибирск, 2000. С. 399–405.

Римский С.В. Русская православная церковь в XIX веке. Ростов н/Д, 1997. С. 56.

ГАРФ, ф. 109, 1-я эксп., оп. 1841 г., д. 98, л. 21об.–2.

[Родосский А.] Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов Санкт-Петербургской Духовной Академии. 1814–1869 гг. СПб., 1907. С. 4.

Сулоцкий А.И. Преосвященный Афанасий Тобольский // Русский архив, 1881. Кн. 2. № 3/4. С. 88.

ГАРФ, ф. 109, 1-я эксп., оп. 1844 г., д. 247, ч. 49, л. 15об.

Там же, л. 16–17.

Парфений (Агеев Петр). Воспоминания о преосвященном Афанасии, архиепископе Казанском // Духовное чтение. М., 1868. Ч. 2. № 5. С. 30.

¹⁰ ГАРФ, ф. 109, 1-я эксп., оп. 1844 г., д. 247, ч. 49, л. 24.

¹¹ Там же, оп. 1866 г., д. 7, ч. 15, л. 66об.

¹² Струве Б.В. Воспоминания о Сибири // Русский вестник. 1888. № 4. С. 167–169.

¹³ ГАРФ, ф. 109, 1-я эксп., оп. 1844, д. 247, ч. 57, л. 84–85об. 15 дек. 1854 г.

¹⁴ Там же, л. 118–119. 1859 г., дек.

¹⁵ ГАРФ, ф. 109, 1-я эксп., оп. 1844 г., д. 247, ч. 57, л. 150–150об. См.: Матханова Н.П. Губернаторские отчеты и жандармские донесения... С. 218.

¹⁶ Там же, ч. 48, л. 58об.

¹⁷ Там же, л. 68.

¹⁸ Путинцев М.П., протоиерей. Воспоминания о преосвященном Варлааме, бывшем архиепископе Тобольском и Сибирском // Христианское чтение. 1876. № 11/12. С. 685; он же. Протоиерей Александр Иванович Сулоцкий. Биографический очерк // Духовное чтение. 1885. Ч. 2. № 5. С. 90.

¹⁹ [Недосеков] Протоиерей Константин Недосеков. Воспоминание о преосвященном Варлааме, архиепископе Тобольском и Сибирском (1863 – 1872) // Тобольские епархиальные ведомости. 1882. № 10, часть неофиц., 16 мая, с. 197.

²⁰ Там же. С. 199.

²¹ Там же. С. 231–232.

²² Там же. С. 229.

²³ ГАРФ, ф. 109, 1-я эксп., оп. 1844 г., д. 247, ч. 48, л. 12. 1857 г.

²⁴ Путинцев М. Александр Иванович Сулоцкий. С. 90–91.

ПЯТНАДЦАТЬ ЛЕТ ВНЕ ЗАКОНА

(ИЗ ИСТОРИИ СУЩЕСТВОВАНИЯ НЕЗАРЕГИСТРИРОВАННОЙ ОБЩИНЫ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН-БАПТИСТОВ В г. ОМСКЕ)

Т.А. Терехин

История этого братства полна тихого героизма, его путь шел через свет и тьму, испытания и победы. Евангельское движение ведет свое начало не из кабинетов богословов, а от простых малограмотных крестьян, хорошо и глубоко знающих священное писание — Книги Ветхого и Нового Завета. Точкой отсчета рождения братства считается 20 августа 1867 года. В этот день первый русский баптист Никита Исаевич Воронин принял крещение в р. Куре в Тифлисе². Таким образом, в Тифлисе было положено начало первой баптистской общины России.

В Омское Прииртышье баптизм пришел в 1897 г. и существовал в виде родственных по вере течений: евангельских христиан, баптистов, пятидесятников (христиан евангельской веры), христиан в духе апостолов, меннонитов. Поэтому не случайно духовные отцы и матери стремились к единству всех верующих Евангельско-баптистского вероисповедания, что и было достигнуто в 1944—1945 гг., на основании так называемого «Августовского соглашения»³.

К этому периоду относится регистрация исполкомом областного Совета (август 1945 г.) общины евангельских христиан-баптистов г. Омска. Было выделено здание под молитвенный дом на территории психолечебницы по ул. Омская, 83. Однако 31 августа 1949 г. решением исполкома облсовета молитвенный дом был закрыт и община снята с регистрации из-за нарушения законодательства о культах⁴.

Численность членов общины на момент открытия было около трехсот верующих, а за четыре года легального существования их число выросло в три раза⁵.

С момента закрытия молитвенного дома и снятия с регистрации община ЕХБ г. Омска перешла на нелегальное положение. Она очень бурно отреагировала на закрытие молитвенного дома и прекращение её официального существования, обвинив в этом, и не без оснований, ортодоксального пресвитера П.Г. Ковалева, выразив ему недоверие⁶.

Решение закрыть общину не означало, что верующие прекратили свою религиозную деятель-

ность. Они не смирились и отправляли религиозные культовые обряды явочным порядком. Именно о возможности такого развития ситуации предупредил на совещании при Совете Министров СССР по делам религиозных культов председатель Совета И.В. Полянский: «Церковь закрыть не трудно, а религию закрыть нельзя»⁷.

Конец 1949 г. ознаменовался тем, что община ЕХБ распалась на несколько мелких групп, охватывающих более тысячи верующих, и продолжала организаторскую и проповедническую деятельность среди населения. Эта нелегальная деятельность в полной мере соответствовала образному высказыванию генерального секретаря ВСЕХБ А. Карева в докладе, посвященном 100-летию со дня основания братства ЕХБ в СССР: «...наше движение — это не река, едва текущая, а река, пробивающая себе путь через многие преграды»⁸.

Закрытие молитвенного дома и снятие общины с регистрации нельзя оценить однозначно. С одной стороны, была выполнена директива правительств о том, чтобы «находить на месте повод к отказу в регистрации: малочисленности групп, отсутствие подходящего помещения средств противопожарной защиты и т.д.»⁹. В то же время было невозможно уследить за деятельностью 1820 групп верующих, которые «собирались в 13—15 местах, меняя время сбора»¹⁰.

Наиболее сложно было пресечь либо предотвратить планируемые верующими мероприятия, и как правило, партийные, советские органы имели информацию о них после случившегося. Проводившиеся мероприятия демонстративно нарушали советское законодательство о культах, а именно:

« - допускалось проведение религиозных обрядов под открытым небом без разрешения органов власти;

- крестились лица, проживающие вне черты города;

- организовывались выступления проповедников без особого на то разрешения;

- проводился сбор средств и оказывалась помощь отдельным верующим;

- повседневно велось вовлечение новых членов в общину, особенно молодежи»¹¹.

Религиозный актив использует религиозные обряды, праздники для пропаганды, религиозной агитации и вовлечения в общину новых членов. Так, погребение бывшего пресвитера Омской общины Сайпина в 1955 г. превратилось в демонстрацию массовости и единства общины, участвовали в похоронах до трехсот человек¹².

«После "Праздника жатвы" члены общины устраивали трапезы, чтоб за столом завести про-никновенную, душевную беседу и свести её к пропаганде догм братства»¹³. «В ходе праздника проводилось молитвенное собрание, и собирались деньги в ВСЕХБ, в одном из домов присутствовало более 200 человек, окна были открыты, невошедшие в дом находились во дворе»¹⁴.

В качестве «рабочих мероприятий» верующими практикуется «Приветствие» представителей других общин: Рижской общины ЕХБ, Ленинградской, проезд на молитвенные собрания братьев и сестер из районов области.

Несмотря на то, что на молитвенных собраниях имеют право выступать только пресвитер и его помощник, на деле же «допускается чтение с амвона стихотворений лицами, не являющимися зарегистрированными проповедниками, что является завуалированной формой обучения пресвитерского состава»¹⁵.

Допускаются на молитвенные собрания дети, хотя это является нарушением Постановления ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях», где записано, что в религиозные объединения входят граждане, достигшие 18-летнего возраста. Как правило, «после подобных "мероприятий" дети приходят в школу сонные, не выучившие урок, а часто вообще не приходят на занятия в субботу»¹⁶.

Более приятное «мероприятие» для детей — проведение групповых рождественских елок. Правда, на них вместо Деда Мороза был Ангел¹⁷. Тех, кто постарше, привлекают игрой на музыкальных инструментах, чтением стихов религиозного содержания, молодежными вечерами с пением под аккомпанемент не только гитары и аккордеона, но и органа¹⁸.

Следует отметить, что и в зарегистрированной общине случались факты нарушения законодательства о культах, к примеру, проведенное 22 июня 1948 г. на р. Омке крещение, на которое было привлечено более двух тысяч верующих, принявших в свое братство 70 окрещенных членов¹⁹.

Этот факт был очень сурово оценен в Совете по делам религиозных культов при Совете Министров СССР, и Уполномоченному Совета по делам религиозных культов по Омской области И. Ильину было жестко указано на недопущение впредь подобных акций²⁰.

Это демонстративное крещение стало для партийных и советских органов последней каплей терпения, и были инициированы письма, докладные главврача психолечебницы в соответствующие органы о том, что «проведение молитвен-

ных собраний на территории больницы мешает лечебному процессу»²¹. И, как уже отмечалось выше, здание было передано на баланс психолечебницы, молитвенный дом закрыт, община ЕХБ снята с регистрации... Верующие перешли на нелегальную деятельность.

В марте 1955 г., после посещения братства ЕХБ старшим пресвитером по Сибири С. Аришкиным, религиозный актив предпринял попытку объединить всю религиозную группу, создав для этого официальное ядро в виде «двадцатки», которая стала периодически возбуждать ходатайства о регистрации общины ЕХБ и открытии молитвенного дома. Поскольку председателем действующего вне закона исполнительного органа общины ЕХБ был пресвитер Н.А. Кондрашов, назовем эту группу кондрашовцами.

Руководящее ядро «двадцатки» не смогло добиться единства общины, и в конце 1956 г., после возвращения из ссылки П.Г. Ковалева, создается вторая «двадцатка», сторонники которой, ковалевцы, не признают ВСЕХБ и его устава, грубо нарушают советское законодательство о культах и стремятся создать независимую от ВСЕХБ организацию ЕХБ в Омске²².

Состоявшееся 1–2 мая 1958 г. совещание рукоположенных и нерукоположенных пресвитеров Омской обл., выбравшее старшего пресвитера И.Н. Косуху из Нижне-Омки и его помощника (им стал Ковалев), организационно оформило существование в Омске нелегальной общины, не входящей в состав ВСЕХБ²³.

Явочным порядком арендовав частный дом, сторонники Ковалева, «раскольники», как их называли кондрашовцы, начали проводить молитвенные собрания, совершать культовые обряды.

Зерна раскола давали свои ядовитые всходы и в других общинах необъятного Союза, включая штаб-квартиру — Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов. «Под видом духовного обновления и смены руководства "раскольники" поставили своей задачей организовать борьбу за отмену действующего советского законодательства о религиозных культах, полную свободу религиозной пропаганды»²⁴.

Раскольническое движение приняло такие масштабы, что на очередном съезде ВСЕХБ в октябре 1963 г. раскольники, называющие себя «Советом церквей ЕХБ», не признали Устав ВСХЕБ, назвав его «антиевангельским»²⁵, и провели свой съезд в декабре 1963 г., где «оргкомитет» обратился ко всем верующим, призвав не признавать ВСЕХБ и его документов, не выполнять его решений²⁶.

В Омске «Совет церквей ЕХБ» поддерживали 18 групп, объединявших более 700 верующих, они демонстративно нарушали законодательство о культах, вели религиозную и антисоветскую пропаганду, разжигали фанатизм среди верующих²⁷.

Подобная ситуация в общинах, а также понимание партийными и советскими органами того,

что административными мерами не устранить религиозное мировоззрение, создали предпосылки для рассмотрения вопроса о регистрации общины евангельских христиан-баптистов в г. Омске. Это позволило бы установить надлежащий контроль за её деятельностью и пресечь образование нелегальных экстремистски настроенных групп верующих.

И вот 13.02.1964 г. исполком областного Совета депутатов трудящихся принимает решение № 66 «Разрешить регистрацию общины ЕХБ и открытие их молитвенного дома в г. Омске»²⁸.

Шестого мая 1964 г. община наконец-то легально приобрела дом на ул. Марьяновской, 83 для проведения молитвенных, рабочих собраний и отправления религиозных обрядов.

Исполком горсовета разрешил провести организационное собрание для избрания исполнительного органа, на котором присутствовали председатель ВСЕХБ И.И. Моторин и ст. пресвитер по Западной Сибири К.П. Бородинов²⁹.

Регистрация Омской общины ЕХБ способствовала объединению братства: из 800 членов к маю 1964 г. в ее составе было 400 раскольников; из 11 незарегистрированных групп 16 прекратили свое существование, и лишь две, возглавляемые вышеупомянутыми в очередной раз из заключения П. Ковалевым и А. Козорезом, продолжали нелегальную деятельность в «Совете церквей ЕХБ».

Но полное объединение общины произошло 20 августа 1966 г., когда самый яркий, фанатичный апологет раскола Павел Григорьевич Ковалев на 65-м году жизни смирился и после подачи заявления будет принят в лоно братства³⁰, возглавляемое единогласно избранным главой исполнительного органа Омской общины рукоположенным пресвитером Н.А. Кондрашовым. Вслед за своим вдохновителем постепенно к общине ЕХБ примкнули и остальные раскольники.

¹ ГАОО, ф. 2603. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Омской области.

² Там же, оп. 1, д. 57, л. 40.

³ Там же, л. 30.

⁴ Там же, д. 41, л. 3.

⁵ Там же, д. 8, л. 16.

⁶ Там же, д. 9, л. 41.

⁷ Там же, д. 10, л. 31.

⁸ Там же, д. 57, л. 42.

⁹ Там же, д. 11, л. 29.

¹⁰ Там же, д. 14, л. 50.

¹¹ Там же, д. 37, л. 24.

¹² Там же, д. 14, л. 101.

¹³ Там же, л. 235.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же, д. 8, л. 31.

¹⁶ Там же, д. 29, л. 12.

¹⁷ Там же, д. 24, л. 3.

¹⁸ Там же, д. 9, л. 5.

¹⁹ Там же, д. 8, л. 24.

²⁰ Там же, л. 27.

²¹ Там же, д. 9, л. 5.

²² Там же, д. 20, л. 44.

²³ Там же, д. 4, л. 24.

²⁴ Там же, д. 68, л. 16.

²⁵ Там же, д. 57, л. 24.

²⁶ Там же, д. 39, л. 10.

²⁷ Там же, д. 59, л. 10.

²⁸ Там же, д. 41, л. 3.

²⁹ Там же, л. 42.

³⁰ Там же, д. 57, л. 63.

II

СОЦИУМ В РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТАХ



ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ИСТОРИИ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Г.Г. Пико

Cogito, ergo historicus sum

Ибо как метод истолкования природы состоит главным образом в том, что мы излагаем собственно историю природы, из которой, как из известных данных, мы выводим определенные естественных вещей, так равно и для истолкования Писания необходимо начертать его правдивую историю и из нее, как из известных данных и принципов, заключать при помощи законных выводов о мысли авторов Писания.

Б. Спиноза

ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ТЕКСТ

История любой цивилизации — многофакторный процесс, где обязательно присутствуют экономическая, политическая, этническая, социальная и др. составляющие, но она также и история Текста², лежащего в ее основе.

В период так называемых «цивилизаций», в рамках которого мы до сих пор живем, хотя процессы глобализации, судя по всему, приняли необратимый характер, форма их культур обязательно связана с сосуществованием и соотношением на необходимом и достаточном уровне двух сфер: сакральной и секулярной, что и находит отражение в Тексте. Сакральное «отвечает» за «смысл» всего бытия, «истории» особенно, обосновывает «право на существование» цивилизации, ее легитимность и место в мире. Секулярное «отвечает» за «формы» бытия, создает необходимый «механизм» существования цивилизации в виде стройного и непротиворечивого синтеза социальных, политических, юридических и т. п. концепций.

Соотношение сакрального и секулярного непростое. По ряду параметров «религиозные» идеи неизбежно предстают в виде «ведущих», «программных», но текучая эмпирия неоднократно создает возможность для «философии» перестать быть «служанкой богословия», дистанцироваться от нее или даже заявлять о ненужности «религии». На самом деле они, как сямские близнецы, неразлучны. Культура может восприниматься как нечто бифеальное (двуглавое) или двуликое, как Янус. Проще представить ее «форму» в виде «дробей», где в «числителе» сакральное, а в «знаменателе» секулярное:

БОГ
ЧЕЛОВЕК

Идеалом, «целью» этой «дробей», а следовательно всей цивилизации, является превращение в целое число, коим может быть только «единица»³. Это возможно только в том случае, если «верхнее» и «нижнее» числа «равны», т. е. не «противоречат» друг другу. В реальности этого никогда не бывает, ибо каждая из сфер стремится к абсолютиза-

ции своей «истины»: «знаменатель» — к «атеизму», «числитель» — к абсолютному Божественному «произволу». И то и другое — совершенно недостижимое состояние общества. Соотношение «божественной истины» и «человеческой» («бытия» и «сознания») всегда было проблематичным и часто именовалось «основным вопросом философии». Вероятно, оптимальное «решение» дал Фома Аквинский, который сказал, что две истины соотносятся как «а» и «б».

«Двуединая заповедь» Христа — универсальная формула культуры, недаром на этом делается акцент во всей последующей культуре Европы. Достаточно вспомнить диалог Августина собственным разумом в его «Soliloquia»: «Что ты желаешь знать? — Бога и душу. — И более ничего? — Совершенно ничего»⁴.

ТОРА КАК АРХЕТИПИЧЕСКИЙ ТЕКСТ

В истории европейской цивилизации четко прослеживаются два Текста. Прежде всего, это «античная культура», представленная в виде иерархии разного рода авторитетных «профаных» сочинений Платона, Аристотеля, Эпикура и др. Именно они представляют секулярную сферу культуры сначала Средиземноморья, а потом и всей Европы.

«Сакральную»⁵ сферу европейской культуры представляет «Библия», основой которой является один из архетипических Текстов Западной цивилизации — Тора⁶ — практически первый синтез мифологических, исторических и философских представлений Средиземноморья как метарегиона. Этот синтез не случайно был осуществлен «бездомным» народом, ведущим кочевой образ жизни, чужим для всех окружающих государств и этносов. Ведя борьбу за место в густонаселенном мире, за завоевание и сохранение Земли Обетованной с многочисленными и крупными племенами, народами и культурами, он нуждался в религиозно-идеологическом «щите», основу и суть которого должна была, естественно, составлять идея «избранного» народа. Таким же образом строили свою цивилизацию древние египтяне.

китайцы, основатели месопотамских государств.

Тора представляет собой один из первых на планете письменных текстов, созданных на основе синтеза устной и письменной традиции (египетской, греческой, ближневосточной). Ее создание идет во многом в русле так называемой эллинистической, т. е. синтетической, традиции, определяющей развитие государственности и культуры Средиземноморья после походов Александра Македонского. Особую роль в создании Торы сыграло приобщение к средневосточной традиции в период Вавилонского плена. Таким образом, Тора есть Текст всесторонне выверенный, прошедший мощную апробацию в тогдашнем культурном «мире», скорректированный с другой «мировой» (вавилонской) традицией.

В то же время в Торе произошло непротиворечивое слияние «мировой» традиции с конкретной этнической (еврейской). История евреев становится благодаря «поддержке» «общемировой» культуры особой, и в результате Тора превращается в своего рода «программный» документ («указание», «наставление»), на основании которого должно было быть осуществлено строительство «возрожденного» и «обновленного» еврейского государства. Именно на основе Торы вырабатывается система идей и механизмов этого строительства, в законченном виде превратившаяся в Танах⁷. Танах — это адаптация универсалистских, в большей степени общесторических и общеполитических идей Торы к этногеографическому региону (Земле Обетованной).

RENOVATIO CHRISTI

Иисус Христос фактически осуществляет так называемую «реновационную» операцию по возвращению к идеям Торы⁸. «Возрождение» Торы Христом есть проявление универсального закона развития культуры в целом⁹. Когда общество попадает в ситуацию выбора, трансформации, «стресса», неопределенности, интервенций любого рода и т. п., оно обращается в поисках ответа на возникающие вопросы прежде всего к прошлому. Культура начинает изучаться как история культуры. Каждая цивилизация имеет свою систему понятий, свой язык, и складывается он в начале ее истории. Если учесть, что ни одна цивилизация не развивается изолированно и периодически испытывает на себе интервенции извне, не только и не столько военные, сколько культурно-идеологические и экономические, то, противостоя им, она должна выставлять «навстречу» некий «щит» в виде непротиворечивой и популярной системы философско-религиозных и социально-политических идей. Вдохновение и основу она ищет в своем «героическом» («золотом») веке — времени славы и складывания базовых архетипов, времени некой социальной гармонии. Тора — своеобразный «кошечный» текст, созданный в динамичном обществе, но и Новый Завет — тоже универсальный, переходный, стыковой Текст. Мы наблюдаем своеобразную пульсацию базового («ядерного») Текста.

Если евреи были избраны для управления миром, то христиане — для спасения мира. И то и другое утверждается на основе идей Торы.

Причины этого «возвращения» многочисленны. Ближневосточный регион на рубеже эр переживает всесторонний кризис: экономический, социальный, политический, культурный и идеологический. Проявлением этого кризиса стала ситуация перенаселения. «Излишки» населения выходят за пределы региона, прежде всего Палестины, и образуют многоступенчатую внешнюю зону (диаспору, галут). Связи Земли Обетованной особенно сильны и интенсивны с районами Египта и Малой Азии. Эти районы, в свою очередь, представляют зону активного проникновения греческой и римской культуры. Интервенция этих культур в зоны «диаспоры» и «Земли Обетованной» становится угрожающей самим основам еврейско-иудейской цивилизации. Теократическое государство переживало глубокий внутренний кризис уже в период эллинизации Востока¹⁰. В ответ на это идут интенсивные духовные поиски, вырабатываются планы политических изменений и социальных преобразований во все более интернационализирующемся еврейском сообществе¹¹. В конечном итоге парадигма «рассеянного» этноса будет сформулирована в Талмуде. Комплекс идей Иоанна Крестителя — Иисуса Христа является одним из вариантов «ответа» на сумму внутренних и внешних вызовов.

За основу рассуждений Христа о прошлом и будущем человечества берутся базовые идеи средиземноморской цивилизации: Бог как надъестественная сверхличность, креационизм, провиденциализм, «мир» как место обитания и действия «избранного народа», Завет Бога с Человеком как цель космического бытия и др. Все эти идеи в развернутом и всесторонне обоснованном виде сформулированы именно в Пятикнижии¹². Поэтому Христа очень часто современники воспринимали всего лишь как этика, софиста. На самом деле в вопросах космологии, гносеологии и т. д. он отталкивается от Торы. Основные христианские принципы (единобожие / монотеизм, откровение / ревелационизм, творение / креационизм, предопределение / провиденциализм и др.) принципиально ничем не отличаются от идей всего метарегиона. Танах не удовлетворяет в полной мере все иудейское общество, ибо максимально непротиворечив был лишь для второй половины I тыс. до н. э.

Дело и в том, что история любой цивилизации может быть представлена как история ее Текста: Тора — Танах — Новый Завет. Распределение трех Текстов, составляющих Священное Писание, не случайно. Новый Завет, «отрицая» Танах как Текст отдельного, хотя и большого региона, снова выходит на универсальный вариант, гибкий и пригодный для условий нового «плена», в который были уже не «уведены», а «выведены» представители «избранного народа». Диаспора начинает восприниматься иудеями как инокультурный «плен», где происходит утрата «чисто иудейской

культуры». Даже апостолы будут спорить о том, стоит ли «нести слово Божье» в диаспору.

Здесь проявляется еще один универсальный закон развития культуры: сначала выдвигается базовый текст, потом он приспособливается к определенной ситуации и «работает» некоторое время. С изменением этой ситуации появляется необходимость создать новый «программный» документ. Он будет создаваться путем «возрождения», т. е. обращения к истокам цивилизации, к «золотому веку», когда вырабатывались основополагающие идеи. В данном случае происходит «возвращение» к базовым понятиям (Тора как Закон), а не моделям (Танах как описание действия Закона, в том числе «пророки» как «напоминание» о Законе и необходимости его соблюдения)¹³. Промежуточный Текст не будет забыт, ибо путем «комментирования» и «толкования» он будет приспособлен для нужд зарождающейся общеевропейской цивилизации. Средневековая цивилизация, по сути своей аграрная и иерархическая, не могла обойтись без опыта еврейской культуры. Более того, Тора станет исходной точкой нескольких мировых религий (христианство, ислам) и даст базовые идеи для европейской цивилизации (единобожие, Завет, Декалог). Действительно, многие «духовные, морально-этические и идеологические истоки западной цивилизации коренятся в иудаизме»¹⁴, и прежде всего в Торе. Тора как Текст формирует, если можно так выразиться, «колею» культуры. В нем ищут ответы на всевозможные вопросы о прошлом, настоящем и будущем. Как писал равви Гаон (Вильно, вторая половина XVIII в.), «вот несомненная истина: все, что было, есть и будет до конца времен, содержится в Торе между первым ее словом и последним словом. И не только в главном, но и в подробностях всех родов и каждого человека в отдельности, и подробности подробностей всего, что случилось с ним со дня его рождения и до кончины»¹⁵. История европейской культуры есть история перетолкования («комментирования») изначального Текста: Тора — Танах (Ветхий Завет) — Новый Завет — патристика — схоластика — неотолизм / протестантская литература.

ПОНИМАНИЕ «ИСТОРИИ»

Как можно судить на основании Евангелий, переакцентирование Текстов приводит к изменению и картины истории. Но прежде чем говорить об этом, надо определиться с тем, что будет пониматься под «историей». Наиболее развернутое представление дано Р. Дж. Коллингвудом. Противопоставляя ее мифологии как «доистории», он выделяет четыре ее признака («особенности»): «...1) она научна, т. е. начинается с постановки вопросов, в то время как создатель легенд начинает со знания чего-то и рассказывает о том, что он знает; 2) она гуманистична, т. е. задает вопросы о сделанном людьми в определенные моменты прошлого; 3) она рациональна, т. е. обосновыва-

ет ответы, даваемые ею на поставленные ею вопросы, а именно — она обращается к источнику»¹⁶. 4) она служит самопознанию человека...»¹⁷ современной исторической науке акцент делится на двух значениях слова «история»: «история — это последовательность событий, ситуаций и процессов в предшествующем развитии общества... в прошлом, и история — это отражение, изображение и описание этих событий, ситуаций процессов в прошлом»¹⁷. Особенно категорию это выражено в текстах, имеющих «нормативное значение для исследователей: «История ((только) исследование, рассказ, повествование о том, что произошло, известно, изучено) — 1) всякий процесс развития в природе и обществе... 2) наука, изучающая развитие человеческого общества во всей его сложности и многообразии, которое познает целью понимания его настоящего и перспектив будущего»¹⁸; «широко распространенное представление об истории как о прошлом, ...понимании истории как процесса человеческого бытия, социального бытия, развертывающегося во времени»¹⁹. Оставляя в стороне как вполне самостоятельную проблему формирования «современного» понимания «истории»²⁰, укажу только на то, что в значительной степени оно формировалось под влиянием античных греко-римских представлений, особенно основательно приспособившихся к нуждам европейской цивилизации в эпоху Возрождения. Искать такое развернутое и методично социологизированное понимание «истории» на Ближнем Востоке в конце I тыс. до н. э. — начале I тыс. н. э. сложно и вряд ли целесообразно, в чем отчасти убеждает великолепное исследование И.П. Вейнберга²¹. В тогдашней «истории» признаки Коллингвуда присутствуют, но лишь в зачаточном состоянии. Историю можно представить в виде «педагогической программы», которую должно было решать человечество на определенном этапе (в Эдемский период), влиянием определенных причин (происхождение Сны) произошла грандиозная катастрофа (Первородный Грех). Человек оказался один на один с Миром, и для спасения необходимо «возвращение в Эдем». История, таким образом, понимается как «безбожный» период (от нарушения Завета до последнего «экзамена» в форме Страшного суда). С «помощью» античной философии христиане рационализируют это представление и используют конкретные методы и наработки античной историографии, начнут детально анализировать «дорогу истории» с целью определения срока наступления «субботы». Тем самым представление об истории формируется как одна из базовых и отличительных идей европейской цивилизации.

В пределах средиземноморского региона рубежу эр широко распространилась тенденция связывать развитие человечества с волей того или иного бога (митраизм, гностицизм, неоплатонизм и др.). Кульминацией ее является ветхозаветная модель «завета», однажды заключенного с Богом, а впоследствии неоднократно подтверждаем

или возобновляемого («многозаветная» модель: заветы Эдемский, Адамов, Ноев, Авраамов, Моисеев, Палестинский, Давидов). Однажды даже было высказано предположение, что ритуал возобновления Завета повторялся каждые семь лет²². Множественность «заветов» как теофаний — эпифаний должна была свидетельствовать о непрерывности «творения» этого мира, проявляющейся в помощи Бога, его «промысле». Так строится «картина истории». «Великим достижением иудаизма первого века нашей эры была его сосредоточенность на исторических событиях»²³. История — чуть ли не единственная тема Ветхого Завета²⁴. Замечено, что истории в Пятикнижии придается особое внимание: 95% текста посвящено рассказам о патриархах и Моисее, 4% — о «дочеловеческой» истории²⁵. Попутно можно сказать, что древнееврейская литература, пожалуй, первой демонстрирует сложившееся историческое сознание, которое является особой формой каузального мышления, стремящегося в соответствии с потребностями политической жизни объяснить настоящее исходя из прошлого²⁶. Сущность исторического сознания весьма удачно определил В.А. Ельчанинов, полагающий, что оно заключается «в многообразном по форме отражении, оценке и эмоциональном переживании развивающейся во времени социальной действительности»²⁷. Ключевым здесь является ощущение близости конца мира и порядка, ибо, как сказано в позднейшей хронике Псевдофредегара, «мир стареет, и в нас ослабевает острота разума» («Mundus iam senescit, ideoque prudentiae agumen in nobis tepescit.»)²⁸. Именно таким образом происходит «встреча народа с Богом путем истории» (Н. Бердяев).

«НОВЫЙ» ЗАВЕТ

Христос фактически отвергает «многозаветную» модель и противопоставляет ей идею единственного «завета» как «нового»²⁹, который «обновляется» однократно в критический момент истории, становится «новым», т. е. первозданным, очищенным от искажений и неверного толкования. Он вечно новый (греч. «кайнос», лат. «novus»; Hic est enim sanguis mens novi et aeterni testamenti. — Это моя кровь Нового и Вечного Завета)³⁰. Закон дается однажды и навсегда, и необходимо вернуться к его истокам: «Ты знаешь, что Яхве, твой Бог — есть Бог, Бог верный, блюдущий завет и милость любящим и блюдущим его заповеди на тысячу поколений» (Втор 7:9). В Вульгате это подчеркнуто особо: in sanguine testamenti aeterni Dominum nostrum Iesum (кровию завета вечного, Господа нашего Иисуса) (Евр 13: 20)³¹. В то же время идея «нового» завета носит, как и «закон», динамический, а не статический характер, ибо рассчитана на неопределенный срок, отрицая актуальную эсхатологию и заменяя «конец света» (тайна эта «не человеческая») на «второе пришествие» Христа.

Надо отметить, что сама идея «завета» могла

существовать только на основе Торы, и в этом Христос тоже осуществляет «перекличку» со временем Моисея³². В своих поучениях под Торой он понимает именно закон Моисеев³³. В Нагорной проповеди Иисус толковал Тору даже строже, чем было принято законоучителями его времени, а в конце заявил: «Не думайте, что я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все. Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном» (Мф 5:17–19). Читатель, незнакомый с ивритом — языком Торы, может не понять всю категоричность высказывания Иисуса об исполнении закона. Дело в том, что в иврите нет гласных, вместо них под буквами ставятся знаки, которые не только заменяют гласные звуки, но и указывают, как читать текст: где сделать паузу, а где возвысить голос, т. е. дают указания об интонациях, с которыми читающий Тору должен произносить слова. Именно это имел в виду Иисус, говоря о йотах и чертах. Все должно исполниться в законе так, как там написано, вплоть до интонации! Не случайно Христос опирается в своей деятельности и проповедях на «малых сих», ибо так было легче «отрицать универсальную связь Моисеева закона с построенным на его основе обществом»³⁴.

Иисус здесь заявляет совершенно определенно, что закон Моисея — это основа, на которой зиждется праведность человека и путь достижения Царства Божьего³⁵. Тора как Закон важна именно потому, что определяла «движение мира, существование человечества, историю народа, заключившего вечный Завет с Богом, каждодневное бытие человека», она — «некий священный план» развития мира и потому в ней сосредоточены необходимые для этого «важнейшие парадигмы, модели исторического и духовного бытия человека»³⁶. Христос сохраняет главное в Торе — представление о том, что только Закон может обеспечить развитие мира от простого к сложному, от примитивного к истинному, от хаоса к «миру», обретение и соблюдение Завета и в итоге, говоря словами Н. Бердяева, «встречу народа с Богом путем истории».

ДЕКАЛОГ И КУЛЬТУРА

Ядром Торы несомненно является Асерет Диброт (Десять заповедей, Декалог, Десятисловие — Исх 20:1–17; Втор 5: 7–21). Эти заповеди фактически кодируют культуру, отличают ее от остальных культур. Они универсальны, ибо фактически описывают все возможные исторические и жизненные ситуации. «Свой» Бог как символ «своей» культуры поможет не только справиться с любой культурно-идеологической интервенцией, но и приведет туда, где есть наилучшие воз-

возможности для существования и процветания («Земля Обетованная»). «Земля Обетованная» становится проекцией Рая на земле — ведь там не только тучные поля и луга, изобилие плодов и животных, но и сам Бог, его Дом, который краше и надежнее всех человеческих жилищ. Отличительной является не только идея единобожия, но и понимание Бога как чистой духовности. Это обеспечивало легитимность борьбы с «язычеством», т. е. остатками полисных и племенных культур, и складывание единства «мира». Заповедь о субботе служила вечным напоминанием о начале мира, смысле его истории и их Причине.

Симптоматично, что заповеди ничего не говорят о культе и обрядах и тем самым делают акцент на «нравственности» восприятия Закона в целом. Их пронизывает идея «страха Божьего» как необходимости вечно равняться на Бога как на моральный ориентир, осознавать его постоянное присутствие всегда, везде и во всем. Одной из основ этого корпуса заповедей является и идея миролюбия и дружбы всех со всеми. Для доцивилизационного периода характерно преобладание ситуативного подхода к праву, отсутствие абсолютных рецептов и запретов. Формирование единого этнокультурного пространства требовало точных и безоговорочных формулировок, абсолютной категориальности «религиозных» и «нравственных» парадигм. Десять заповедей, как и последующие предписания Христа, аподиктичны, безоговорочны.

Вторая часть заповедей в свернутом виде содержит сакральные алгоритмы решения всех социальных и политических проблем. Точное соблюдение их приведет и к экономическому прогрессу («изобилию»), и к увеличению продолжительности жизни (возвращение к «мафусаиловым векам»), и к душевному спокойствию, ибо строгое соблюдение этих «правил» не позволит существовать бедным, обиженным, оскорбленным и нуждающимся. Именно таких людей позовет и Христос под свое знамя.

Евангелист Марк говорит, что когда Иисуса спросили, какая первая из всех заповедей, он ответил: «Первая из всех заповедей: „Слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею“, — вот первая заповедь!» (Мк 12:29–30). Это краткий пересказ того, что говорится в Торе: «Слушай, Израиль! Господь — Бог наш! Господь один! Люби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоей и всем существом твоим. Да будут слова эти, которые Я заповедаю тебе сегодня в сердце твоём. И тверди их детям твоим, и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась, и вставая. И навязи их в знак на руку твою, и да будут они повязкой меж глазами твоими. И напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих» (Втор 6:4–9). Христос, однако, не может считаться мозаистом, т. е. сторонником лишь одного учения — учения Моисея, ибо мозаист-

ские идеи были основательно ассимилированы «истолкованы» позднейшим иудаизмом.

Вся проповедническая деятельность Иисуса в изложении Матфея проходит под знаком постоянных противоречий с Ветхим Заветом. Переходя из общины в общину и проповедуя в «синагогах собрания» («бэйт кнессет», по-гречески «нагога»), он, возможно, идя навстречу чаяниям простых людей, отступает от строгих правил иудаизма. В его проповедях начинают звучать новые мотивы: «На Моисеевом седалище сел книжники и фарисеи; итак все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же вы не поступайте, ибо они говорят, и не делают, связывают бремена тяжелые и неудобосносимые и возлагают на плеча людей, а сами не хотят перстом двинуть их; все дела свои делают с тем, чтобы видели их люди» (Мф 23:2–5). Книжники и фарисеи на многое претендуют, а на самом деле лишь «вожди слепые, ослепляющие комара, верблюда поглощающие» (Мф 23:24)³⁷. Своими притчами о ветхой одежде (Мф 9:15–17) он фактически говорит о невозможности компромисса «между установленным им принципом искренности помыслов и старой обрядностью»³⁸. Как Лютер позднее, Христос делает акцент на покаянии, «ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 4:17–25). Акцент на «гласе с неба», который давал устное откровение, тоже проявление антитекстовой реакции. Этим приемом будут пользоваться в будущем и еретики:

Состоявшаяся культура на основе программного Текста создает Текст, регулирующий жизнь общества. Именно такую роль в еврейско-иудейском обществе играл Танах. Этот Текст слов становится между Богом и Человеком и помогает последнему «решать» проблему «спасения». Он представляет собой своеобразный механизм, который с помощью некоторой шкалы (скажем, десяти заповедей и системы запретов и разрешений) определяет степень «чистоты» человека перед обществом и Богом. По мере эволюции общества под влиянием внешней культурно-идеологической экспансии он перестает работать эффективно, появляется потребность в его замене или, чаще всего, реконструкции. Что касается собственно Танаха, то он стал огромным связным текстом, в таком случае, по наблюдениям Ю. М. Лотмана³⁹, нарастает «избыточность»: чем больше пройденный нами отрезок, тем легче предсказать еще пройденную часть траектории. Однако в действительности наблюдалось «столпотворение» «случайных» факторов, пришедших из-за пределов Земли Обетованной, их сам Текст не понимал и не мог с ними справиться.

Именно это и делает Христос, когда отрицает Танах как Текст, не связующий Человека и Бога, а вставший между ними: «...в Израиле не нашея такой веры» (Мф 7:10)⁴⁰. Это не абсолютно отрицание, ибо любой Текст, созданный в ход истории цивилизации, обречен на вечное существование как неотъемлемый элемент ее культуры, и

неизбежно его переосмысливание в виде иного толкования, комментирования или перевода.

Нарушения связи человека с человеком — не посредственное свидетельство и критерий нарушения связи человека с Богом. Именно так воспринимает исторический процесс библейская традиция⁴¹. «Реновационная» операция Христа приводит к «восстановлению» связи между Богом и Человеком, порождает социальный и политический оптимизм, «обновляет» Завет. «Завет»⁴² снова приводит в «равновесие» «числитель» и «знаменатель» «дробь», объединяя «богово» и «кесарево». Подобную операцию проведет впоследствии и Мартин Лютер, выдвинувший принцип *sola scriptura* (Только Священное Писание является единственным источником Слова Божьего). Но для Лютера Богом будет прежде всего Христос.

ОТНОШЕНИЕ К БОГУ

В результате меняется и отношение к Богу. В христианстве сохраняется геоцентризм как одна из базовых идей европейской цивилизации. Основой новой религии должна быть именно идея Бога: «Ищите... царства божия и правды его и... все приложится вам» (Мф 6:33). Бог и правда едины, сам Бог не может преступить пределы правды⁴³. Выражение «Царство Божие» толкуется таким образом, что *вновь* признается власть Бога над всеми существами Вселенной. Включается сюда и вечность в пространстве и времени. Наиболее часто цитируются слова Христа: «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною!» (Мк 8:34; Мф 10:38; 16:24; Лк 9:23; 14:27). Он говорит это до ареста и казни, значит, имеет в виду древнее обозначение последней буквы алфавита, которая является знаком принадлежности Яхве (Э. Динклер)⁴⁴. Это имело особое значение в условиях кризиса общества. Иудейско-ветхозаветная картина истории под влиянием массы «случайных» эндогенных и экзогенных факторов лишилась такой обязательной для развитой культуры черты, как гармония цели и причины исторического процесса. Кризис в обществе нарастал «не по дням, а по часам», а Мессия не приходил, и Бог, казалось, забыл о своем народе. Как и во времена Моисея — Аарона, на первый план выходят поиски более осязаемого Тельца как метод решения всех проблем. Но если Бог перестал быть причиной всех событий и истории в целом, то он перестает быть и целью их. Пока не «найден» новый Бог, складывается ситуация хаоса, ответственность за которую не берет на себя и человек.

Однако к «именам» Бога, обозначенным ранее и свидетельствующим о его активном участии в жизни «избранного народа» (Яхве⁴⁵, Творец, Открывающий себя, Искупитель, Избавитель, Саваоф, Милосердный, Промыслитель, Ире / усмотрит/, Рафа / Целитель/, Нисси / знамя мое/, Шалом / Господь мира/, Ра-ах / Пастырь мой/, Цидкени / оправдание наше/, Шаммах / Господь там/)⁴⁶, Христом добавляется еще одно

важнейшее, несомненно, культурообразующее — Отец. Отныне Бог становится не верховным правителем, что характерно для традиционного иерархического общества, а нисходит до каждого человека. Он — Отец всех и каждого, любящий, заботящийся. Он становится фактом личной жизни. Не случайно Христос настаивает на «детском» имени «отец»⁴⁷. Гнев уже не является основным свойством Бога⁴⁸. «С посланием Иисуса изменилось все: люди, отпавшие от Бога и живные друг перед другом, вступают в новые отношения с Богом, приблизившимся к ним, как отец, простившим им грехи и пригласившим к своему столу и в свое сообщество»⁴⁹. Это предствление совершенно не характерно для Ветхого Завета⁵⁰. Притча о блудном сыне демонстрирует новое отношение Бога-Отца к сыновьям, основанное на бескорыстии и ненасилии. Но и сыновья должны стать «детьми», проявляя открытость и доверчивость. Только христианин имеет право называть Бога Отцом, ибо это предполагает особые отношения, основой которых является идея «Завета» из Торы⁵¹. Это принципиально важно для новой культуры, ибо, по мнению апостола Павла, после проповеди Христа человек начинает воспринимать себя «уже не рабом, но сыном». «Высшее и чистейшее представление, которое возможно в границах монотеизма, доходит до идеи сыновства всех людей по отношению к Богу-отцу»⁵². Отвечая на знаменитый вопрос Пилата об истине, Христос убежден, что истина есть только на небе. Даже если вопрос Пилата о наличии истины на земле риторический⁵³, Христос в своем ответе предельно серьезен, ибо, по его мнению, зло на земле сильнее добра⁵⁴. Христиане возродили фактически множественного бога Элохим «с его сочувствием к людям, изрядно притупленным у Яхве» как Бога царства Давида⁵⁵. Христос все же не выходит за рамки геронтократически-авторитарной модели: даже добрый «отец» все равно остается старшим⁵⁶ и потому оказывает покровительство, творит суд и дает прощение. Эта модель станет и европейской.

ОТНОШЕНИЕ К «ЦЕРКВИ»

Как и в раннем лютеранстве, такой подход фактически отрицает весь опыт предшествующей церковной организации (в данном случае «иудейское бремя»), который замещается непосредственным, индивидуальным союзом-заветом между каждым верующим и Богом, и тем самым открывается простор для складывания новой церкви, приспособленной к изменившимся реалиям. Ветхозаветные законы, по мнению Христа, нарушили справедливость, ибо установили фактически кастовый строй и различные виды неравенства. Между тем, по Моисею, все одинаково равны перед Богом, ибо из-за первородного греха все в равной мере греховны и все одинаково участвовали в «клятвенном договоре» с Богом (Втор 29:10–13). Такая общественная трансформация вполне объяснима. Идея равенства родилась еще в коче-

вом обществе, но в «Земле Обетованной» происходило оседание древних евреев на землю, они переходили к земледелию, и, естественно, устанавливалась социальная иерархия. Все же длительное время в этой маргинальной зоне⁵⁷ сосуществовали земледелие и скотоводство, точнее, происходил переход от скотоводства к земледелию (братья Иосифа были скотоводами. (Быт 47:3; 47:4–6)). Постепенно в земледельческой среде оформлялась идея землепользования и законодательно устанавливался запрет на продажу земли «навсегда»⁵⁸. Рано появилась идея равенства всех перед законом: «закон один и одни права... да будут для вас и для пришельца, живущего у вас» (Числ 15:16, 29; Лев 24:22; Исх 12, 49). Постепенно происходит переход к монархии. Моисей и Иисус Навин потомками воспринимаются как «диктаторы»⁵⁹. Эпоха «судей» была переходной, аналогичной эпохе «республики» в Риме и греческой «демократии». Затем устанавливается и монархия.

Если перефразировать слова Л. Толстого, Христос предлагал формулу «Моисей минус церковь». По мысли Христа, новая церковь должна была быть общиной, состоящей из людей, связанных «братскими», т. е. равноправными, отношениями. Он придавал исключительное значение достоинству каждой отдельной личности. Христос первым отказывается от «традиционных» отношений, например, когда общается с «оккупантом» — римским сотником. Его привлекает не этническая принадлежность, а вера (Мф 8:5–10; Лк 7: 2–8). В какой-то мере это воспримет Павел, заявивший о том, что «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3:28). Это же дает возможность трактовать Бога как покровителя не только отдельного этноса, но и всех народов на земле.

ОТКАЗ ОТ ЭТНОЦЕНТРИЗМА

В учении Христа происходит отказ от этноцентризма. Этноцентризм склонен воспринимать все жизненные явления с позиции предпочтения «своей» этнической группы, рассматриваемой как эталон. Он есть «сочувственная фиксация черт своей группы»⁶⁰. Складывается этноцентризм в течение нескольких веков: с одной стороны, существует установка на самое себя, на этноцентр; с другой стороны, остальные народы рассматриваются именно с данной этноцентристской позиции⁶¹. Этнические «предубеждения — это не просто личные или индивидуальные установки, но установки одной (количественно превосходящей) социальной группы по отношению к другой, которые разделяются всеми или большинством членов группы и которые помещены в исторические, экономические и социальные структуры»⁶². Таким образом складывался этнический «замок», связанный с этноиудеоцентризмом, который Христос и открывает. Он прямо выступает против этнической исключительности. «Братом» и «ближ-

ним» может и должен быть любой человек. Можно согласиться с А. Менем, что «Евангелие разрушило преграды, издавна разделявшие людей»⁶³.

Это особенно интересно, если учесть, что в рамках Римской империи шел процесс складывания бифеального устройства мира, вырабатывались две могущественные силы — единоедержавие и единобожие⁶⁴. Монархическая модель общества отодвигает на второй план предка («деда», «прадеда»), и государство становится «отчизной». Такойой оно начинает восприниматься и подвластными народами. Император начинает рассматриваться как отец всех и вся (народов, миров, правителей, отдельных людей). «Оборотной стороной», естественно, станет самовластье императоров Поздней империи. Их власть буквально обожествляется. Александр Македонский считался явившимся на землю богом (Δεός ἑπιφανής), спасителем, дарующим мир и жизнь. Римский полководец называл Августа *praesens divus* («божество, живущее рядом с нами») (Гораций. Оды. III:5). В Средиземноморье идет и процесс складывания особой формы политеизма — генотеизма, когда из множества богов выделялся один, главный (Яхве, Митра, Юпитер), и религиозный культ концентрировался вокруг него. Однако ни один из «известных» богов, связанных с крупной, развитой культурой, не мог быть принят в качестве «главного» и «единственного», тем более «единого» бога метарегиона (империи). Еврейский прозелитизм достигает большого распространения⁶⁵, но только «чужой» христианский Бог мог сыграть такую роль. В результате в смертельной схватке за будущее столкнулись «Агнец» (*Ecclesia Catholica*) и «Зверь» (*Imperium Romanorum*). Неудивительно, что средиземноморское общество еще долго скептически и негативно относилось к ситуации в империи.

ОБРАЗ «СЫНА»

В неразрывной связи с понятием «Бога-Отца» выдвигается на первый план и образ «Сына»⁶⁶. Понятие «Сына» — одно из сложнейших в средиземноморском культурном арсенале. Здесь достаточно отметить, что снова налицо своеобразная перекличка со временем Торы. Одно из значений имени «Моисей» — сын. По мнению некоторых античных авторов (Манефон, Иосиф Флавий) и современных специалистов⁶⁷, слово «мозе» египетского происхождения и означает «ребенок, данный /посланный/ богом»: Ра-мозе, Ра-мосу — Рамсес, Тот-мозе, Тот-мосу — Тотмес. Моисей был «сыном», через которого Бог даровал «избранному народу» «закон». Моисей дал Тору, религию и обрезание. Христос дал Евангелие, «мировую религию» и причастие. С Моисея начинается иудейская «литература», с Христа — новая, христианская. Осознанно или неосознанно Христос подражает Моисею. Их роднит тайное рождение обоих. Близки рассказы о преображении Иисуса (Мф 17:1–13; Мк 9:2–13; Лк 9:28–36) и восхождении Моисея на гору Синай (Исх 24,

34)⁶⁸. Даже эпизоды из детства у них похожи (Исх 4:19–20; Мф 2:20–21)⁶⁹. В христианской традиции Моисей прямо рассматривается как прообраз Христа⁷⁰ (Исх 61:1; Лк 4:18; 2 Кор 1:10; 1 Фес 1:10). Оба – «избавители» (Исх 3:7–10; Деян 7:25; Ин 3:16), оба «отвергнуты» Израилем и обращаются к язычникам (Исх 2:11–15; Деян 7:25; 18:5–6; 28:17–18). «Моисей икупил ...грех» человеческий⁷¹. Он, как и Христос, посредник между Богом и греховным народом. По утверждению Ш. Айзенштадта, существовала «многовековая традиция, характеризующая Моисея, руководителя народного освобождения и народного законодателя как «князя пророков», как основоположника пророческого движения»⁷². Сам Яхве называет Моисея «главным пророком». По свидетельству древнеславянского перевода «Истории Иудейской войны», современники воспринимали Христа как «второго» Моисея: «Одни говорили, что это наш первый законодатель, воскресший из мертвых и творящий много исцелений и чудес... Ибо во многом он действовал не согласно с законом...»⁷³. Моисей предвосхищает и предсказывает Христа как пророка (Деян 3:22–23), защитника (Исх 32:31–35; 1 Ин 2:1–2), ходатая (Исх 17:1–6; Евр 7:25), Вождя, Царя (Втор 33:4–5; Исх 55:4; Евр 2:10). С Моисея «богоправление» становится основой жизни еврейского народа. Яхве провозглашается царем и судьей «избранного народа». Через ряд законов обеспечивалась такая «справедливость», какой не знали окружающие народы и на которую они ориентировались. Моисей есть предтеча Христа, ибо он «служитель» в доме Бога «для засвидетельствования того, что надлежало возвестить», а Христос уже «сын в доме Его» (Евр 3:5–6). Оба свои идеи излагают спокойным, поучительным тоном и даже по этой причине воспринимаются окружающими как учителя⁷⁴. Двенадцать учеников Христа есть подобие двенадцати колен израелевых. Откровение как сообщение Богом главных законов жизни народу через посредника в обоих случаях происходит в экстремальных условиях⁷⁵. Такого масштаба «предводителей» у евреев было только двое⁷⁶. Только Моисей и Христос посредники (mesites) между Богом и людьми, через которого люди приходят к Богу. Моисей – пророк, не имеющий себе равного (Втор 34:10), Христос – воплощенный Бог. Оба не увидели плодов своего труда, но оба заложили основы новой мощной традиции⁷⁷.

Даже то, что Христос именует себя «Сыном человеческим», может указывать на его стремление вернуться к первоначальным значениям слов – ведь на древнееврейском это звучит как «бен-Адам», «бар-енаш». Он не сам придумал его. Это обозначение прилагается к любому человеку в целом ряде библейских книг (Быт 11:5; Чис 23:19; 1 Цар 26:19; Пс 89:4; Притч 8:4; Еккл 1:13). Говорит оно о преходящем характере человеческой жизни, незначительности перед Богом, греховности человека. Оно применяется, однако, и по отношению к особо отличившимся

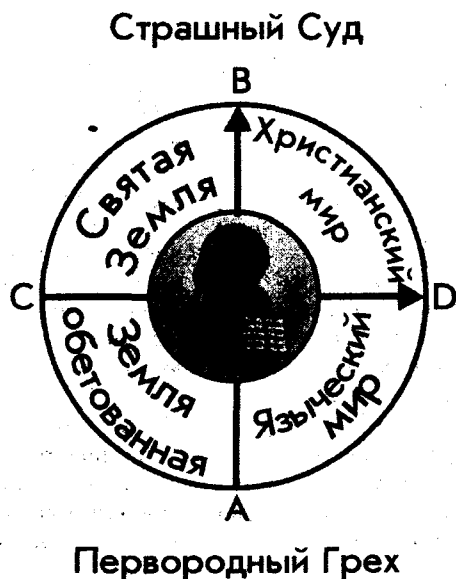
людям (Иез 2:1) и Мессии (Дан 7:13)⁷⁸. Понимать его следует в том смысле, что человек должен быть столь же «чистым» как Адам, венец творения Бога. Павел прямо описывает Христа как небесного («нового») Адама (1 Кор 15:45–49; Евр 2:5–9). Многие средневековые авторы и представители Реформации будут настаивать на том, чтобы человек вернулся в «состояние Адама до грехопадения».

МОДЕЛЬ «ИСТОРИИ»

Через Христа закрепляется и развивается сделанная впервые именно в иудейской литературе крайне необходимая для «строительства» цивилизации попытка скоррелировать два неравных временных периода – настоящее и бесконечное. Настоящее – это время «бедствий» и «катастроф», «испытаний» и «наказаний». Вечное чаще всего обозначается словом 'Olām и традиционно понимается как 1) «вечность», «длительность», «длительное время»; 2) «будущее время»; 3) «давнее время», «далекое прошлое»; 4) «сокрытое», «сокровенное», «истинное»⁷⁹. Этот термин широко распространен в Ветхом Завете (около 440 упоминаний). В результате внимание читателя и слушателя максимально удерживается на необходимости решения самой главной педагогической проблемы – искупления первородного греха. Настоящее понимается как «безбожное» время: от конфликта и расставания с Богом в Эдеме до встречи с ним после Страшного Суда и «возвращения в Эдем». Вечное объемлет настоящее, превращая его в хронологический «остров», оно «было» и «будет» всегда, ибо только оно «истинно»⁸⁰. Мир становится историей, история строится как дорога к Храму и Богу.

Графически модель истории⁸¹ можно выразить следующим образом. Фигура Христа помещается в центре оси координат:

Вертикаль АВ связана с хронологией и показывает движение от «начала» к «концу» «исто-



рии». «Началом» является не сотворение мира и не сотворение человека, а нарушение «завета» с Богом, который придавал смысл существованию человека. Человек «изгнан» из Рая и начинается его существование «без Бога». «Встреча» с Богом произойдет после Страшного Суда и тогда «история» окончательно лишается смысла, заканчивается. Фигура Христа делит время пополам: «доистория» — это то, что вело к нему, «история» — время распространения его «истины». Вертикаль обязательно ограничена, ибо без четкого обозначения «начала» и «конца» «истории» невозможно решение главной педагогической задачи — исправления человечества. Именно поэтому и вертикаль важнее горизонтали. Многие специалисты⁸² утверждают, что существует принципиальное, сущностное и непреодолимое различие между динамизмом древневосточного мышления, проявляющимся в примате времени, и статичностью древнегреческого мышления, выражающейся в примате пространства. Скорее всего, именно в рамках иудаизма впервые произошло серьезное смещение акцента в системе координат «хронология — хронология» в пользу времени. Но и греки, вообще говоря, «догоняли» семито-хамитские народы, ибо тоже «обладали необычайно острым чувством времени»⁸³.

Горизонталь CD связана с хронологией (пространством). «До» Христа «истина» была связана с «Землей Обетованной», а «после» него раздвигается до пределов ойкумены, т. е. всего населенного людьми пространства. Со временем появится уверенность, что эта истина «доступна» и для понимания всех «тварей» («творений») Бога. Горизонталь тоже обязательно ограничена — сама идея «истории» возможна только в ситуации «клетки», т. е. ограничения пространства. Если пространство безгранично, то просто нет проблемы выживания, с которой и связано появление понятия «истории». Пространство дискретно, «лоскутно», качественно разнородно и его окончательное «упорядочение» необходимо и возможно, но должно происходить не стихийно и хаотично, а целенаправленно и осмысленно⁸⁴. Так рождается идея «строительства» «мира».

«Нижнее» полушарие (CAD) описывает «историю» до Христа и выделяет обязательно прежние «миры»: «Земля Обетованная» (CA) и «Языческий мир» (AD). Именно их взаимоотношение и определяет суть и смысл исторического процесса. Эта «история» описывается в Танахе, «прочитывается» она, естественно, сквозь призму «истины» Христа⁸⁵. Этот период имеет крайне важное значение, ибо он посвящен «человековедению» (человекопознанию, самоопределению «человечества» во времени и пространстве). Здесь Бог дает «обещание».

«Верхнее» полушарие (CBD) — «новозаветное», футурологическое. Здесь выделяются уже новые «миры» — «Святая земля» с «центром» в Иерусалиме и «христианский мир», который предстоит «построить». Задача этой «истории» —

«человековедение», т. е. «воспитание» и «исправление». Бог исполняет свое «обещание».

Фигура Христа связывает воедино четыре старых и новых «мира», время и пространство, хронологию и хронологию и в то же время «раскалывает историю пополам». В этом «разрыве исторического материала сияет свет иного мира»⁸⁶.

Если воспользоваться идеей Рафаэля Сан-Джованни (фреска «Афинская школа»), то у истоков европейской культуры можно поставить не Платона и Аристотеля (это видение итальянского Возрождения!), а Христа и Аристотеля. Христос, а не Платон должен указывать на небо, но именно Аристотель чертит необходимую для культурной сетки координат горизонталь. Не случайно схоласты называли его «praecursor Christi in naturabili» («предтеча Христа в естественных делах»). Именно так соединяется «сверхъестественное» и «естественное», небесное и земное, «горнее» и «долнее», сакральное и секулярное — как две ипостиси культуры. Так соединяется вертикаль и горизонталь, хронология и хронология, время и пространство, так воздвигается Крест культуры истории. Пересечение времени («вечности», сущностного) и пространства («мира», сущего) позволяет предельно точно обозначить местоположение любого факта, события, явления, поступка. Создается механизм оценки «правильности» культуры и человека⁸⁷.

Можно сделать уверенное предположение, что таким образом формируется и важный для развития европейской цивилизации историзм как «способ разграничения прошлого и настоящего... определенная форма понимания структуры исторического времени»⁸⁸. Традиционно считается, что он утверждается лишь в XIX в., однако российские исследователи говорят об историзме в античном мире и ближневосточном историописании⁸⁹. И это совершенно справедливо, ибо в основе этого понятия лежит «идея развития во всех областях человеческого знания вообще и в науках о человеке в частности»⁹⁰, что и демонстрирует приведенная модель «истории». Здесь прослеживается такая обязательная характеристика, как взаимодействие событий и явлений⁹¹ в форме взаимодействия божественного и земного, общественного и индивидуального, прогрессивного и регрессивного. Христианскому историзму присущи конкретность и казуальность⁹² — Бог выступает в форме «первопричины». Для иудейско-христианской концепции характерно понимание истории как «мощного инструмента формирования будущих поколений»⁹³.

Появляется возможность перехода от концепции «Земли Обетованной» к концепции «мира» и территории Истины. Бог начинает покровительствовать всем, кто принимает эту Истину. Здесь надо отметить и то, что Христос не разделял представление, достаточно характерное для Танаха, в постепенном этическом прогрессе и ожидал с того наступления страшной эсхатологической катастрофы⁹⁴. Бог и История — эта дихотомия с

новится как минимум общеевропейской, а в итоге просто специфически европейской.

ПОНЯТИЕ «ЛЮБВИ»

Подчеркивается это и акцентированием одного из важнейших положений Торы о том, какой должна быть любовь к Богу и Человеку. Христос фактически создает концепцию двуединой любви. Фарисеи, «слышав, что народ дивился учению Его», собрались вместе и в результате коллективного творчества родили очень «каверзный» вопрос: какая наибольшая заповедь в законе? И Христос называет свою знаменитую двуединую заповедь. Он сближает «любовь к ближнему с любовью к Богу почти до полного отождествления» и тем самым снова соединяет «мораль и религию»⁹⁵. В то же время его отношение к любви предельно своеобразно: впервые в истории любовь распространяется даже на врагов. Завет любви к врагам — «собственность» только Иисуса: «в евангелиях мы слышим этот завет только из его уст»⁹⁶.

Существенным признаком переходного характера культуры является изменение отношения к человеческим чувствам и эмоциям. Как в любую «ренессансную» эпоху, Христом делается особый акцент на свободе размышлений и чувствований. Об этом говорит уже то, что на первый план он выводит понятие «любви», которое тоже позаимствовал у Моисея (Мк 12:28—31)⁹⁷. Усложняется или даже меняется психология людей, эмоции приходят в конфликт с идеями, становятся «неуправляемыми»⁹⁸. Для их постижения применяется «древний» принцип *similia similibus* (подобное подобным) — постигать эмоции эмоциями, страсти страстями, интересы интересами, т. е. сопереживать, сочувствовать. Как Тора обосновывает Новый Завет, так и поведение древних должно обосновывать поведение современных людей. Традиционный человек «боялся» погубить свою душу излишней привязанностью к земному (Г. Штокмайер). Любая сложившаяся идеология не осмысливает телесной жизни, чаще всего она просто отрицает ее, а в переходную эпоху широко распространяется интерес ко всему земному и человеческому, и тема любви становится одной из центральных в культуре. В Танахе есть много описаний любви, однако частотность основного слова для ее обозначения ('ahābā как любовь между мужчиной и женщиной, себялюбие, любовь бога и любовь к богу) обнаруживает четкую тенденцию к понижению⁹⁹. Теперь же «любовь» воспринимается, во-первых, эмоционально¹⁰⁰, а во-вторых, как жизненно важная философская категория, какой она была в «древности» (например, у Эмпедокла и Платона). Любовь Христа не связана с чувственностью, ибо предполагает заботу не о себе, а о другом человеке (Ин 15:12). И здесь он, вероятно, идет от Торы: «люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев 19:18). Однако если в иудаизме это положение воспринимается как запрет¹⁰¹, то Христос требу-

ет активной, воспитующей любви. Заповеди заповедей заменяются на евангельские «заповеди блаженства».

Человек «Возрождения» оказывается поставленным самому себе и лично, индивидуально ответственным за свои проступки: «итак каждый из нас за себя даст отчет Богу» (Римл 14:12). Наблюдается, по терминологии Гегеля, «реакция индивидуумов против законной власти»¹⁰². Историческая значимость Христа проявляется в том, что благодаря ему была разработана новая система ценностей, за основу которой взята человеческая личность¹⁰³. Главное, что любовь не творит зло (Римл 13:10), она даже больше, чем вера и надежда (1 Кор 13:13), и действительно «больше всех всесожжений и жертв» (Мк 22:23). По учению Христа, любовь вместе с раскаянием и верой является прямым поводом к отпущению грехов (Мф 9:2; Лк 7:47). Присутствие Бога в мире проявляется не внешне, а в тихом и слабом голосе любви и совести.

О личностном отношении к религиозным проблемам говорит и свободное и рациональное отношение Христа к Тексту (как позднее у Лютера). В Евангелии от Марка описывается случай исцеления «одержимого духом» в городе Капернауме. «Вскоре в субботу вошел Он в синагогу и учил». Все, естественно, «дивились» его учению «ибо Он учил их как власть имеющий, а не как книжники». Под учением подразумевалось толкование положений Торы. При таком толковании принято было ссылаться на предыдущих толкователей — в духе какого признанного мудреца ты разъясняешь то или иное положение Торы. Иисус так не поступал, он толковал Тору от своего имени, поэтому и «дивились» собравшиеся. Отличался от прежних учителей он и тем, что подобно Моисею, принявшему закон на горе Синай, избегал учебных помещений и шел за пределы городов: проповедь у горы (Лк 6:17), Нагорная проповедь (Мф 5:1), проповедь у моря (Мк 4:1). «У него была чистая и неиспорченная душа страны, не знавшей городов» (О. Шпенглер). Христос дополнил ветхозаветную «любовь к Богу от всего сердца, всей душой и из всех сил» фразой «и всем своим разумением» (Мк 12:28—34). Интерес к текстам является особым признаком «любого «Возрождения». Христос «декодирует» Тору и таким образом закладывает основы будущей герменевтики.

Важнейшая в будущем христианстве концепция «откровения» также развивается за счет сравнения Христа и Моисея. Если Моисей «беседовал» с Богом на горах Хорив и Синай, то Христос есть едиnorodный Сын Божий. Их опыт общения с Богом не просто уникален, он неповторим¹⁰⁴.

В результате вскоре рождается и концепция «евангелия» (арам. Бесора). Слово «евангелие» происходит от греческого «евангелион» и первоначально обозначало вознаграждение, полагавшееся человеку, принесшему добрую весть. Библейское «бесора» (*besora*) употребляется в зна-

чениях «весть», «радостная весть» (2 цар 18:20, 22, 25, 27; 4 Цар 7:9), «награда за радостную весть» (2 Цар 4:10). На народном греческом языке койне это слово означало вообще любое доброе известие или сообщение о прибытии какого-то значительного лица. Известна надпись в одном греческом городе о приезде императора как о его евангелии. Как бы то ни было, для жителя греческого мира слово «евангелие» обозначало самое очевидное его понимание — благая весть. «Закон» — символ и механизм культуры, а Евангелие — символ культурного поиска или «ремонта» прежнего культурного механизма.

Таким образом, закладывается возможность «агрессии» новой Истины и складывания «мировой религии». Социальный оптимизм увеличивается. Одиннадцать оставшихся апостолов, отправившись в Галилею, где они и встретились с воскресшим. Учитель, предварительно заверив своих учеников в том, что ему «дана всякая власть на небе и на земле», отправил их «научать» все народы, ибо он, по его же словам, «явился в мир не изменять законы, а утверждать их».

Принятие истины выводится на первый план как залог двойного спасения: на Земле (то, что был должен сделать Мессия) и на Небе. Именно дихотомия «вера — неверие» позволяет окончательно отделить овец от козлищ, пшеницу от плевел, праведников от грешников. Идея конца света, пессимистическая и страшная, отходит на второй план. Он превращается в дамоклов меч, которого должен бояться каждый верующий и неверующий, которому постоянно твердят о Страшном Суде в любую секунду. Однако идеи «истины» и «веры» становятся краеугольным камнем и лозунгом нового этапа в развитии человечества — этапа строительства и «возвращения в Эдем».

Христос разбивает прежний синтез сакрального и секулярного как форму «ветхой» культуры, обветшавшей и испорченной. Формула «Богу — Богово, кесарю — кесарево» призвана была доказать «тупиковый» вариант развития двух типов культуры. Это — формула «распада культуры». Из истории «ушел» Бог, но его место заняли политические интриги, социальная борьба, межэтнические столкновения, «столпотворение богов» и «языков». Христос категорически не согласен с фактически общепринятым мнением, что это и есть «объективные факторы», действию которых должен подчиниться человек. Они не созидательны, не творят, а разрушают историю, лишают ее последнего смысла. Их надо отбросить как «кесарево» и вернуться к «богову». Монотеистическая идея «Бога» в то время фактически закладывала основы концепции абсолютной согласованности всех процессов, происходящих во Вселенной¹⁰⁵.

РУБЕЖНОСТЬ ВРЕМЕНИ ХРИСТА

Время Христа — это время, которое не только нами воспринималось как рубежное и конечное. Сам Христос, а вслед за ним и его ученики говорят о совершившейся «полноте времени». «Пор-

ча» людей и общества для них не случайна, ибо из жизни людей ушел Бог, и человек самонадеянно встал на его место. Это пугало первосвященника, когда он допрашивал Христа, но это меньше поражало и волновало самого Христа. Оскрупулезно фиксирует «концы» прошлого (М 3:26; 1 Пет 4:7; От 1:8, 21:6).

Культурное развитие предстает как разрушительный и чужой для конкретного носителя культуры процесс. Культура «раздевается» (выражение А.М. Панченко) до биологического. В ход идут обозначения, связанные не с социальным статусом, а полом (как в наше время «мужчина», «женщина»), идут рассуждения о роли биологического в духе Ницше или Фрейда. Старое и испытанное не просто уходит, а отвергается новыми поколениями, ему на смену приходит свое, «родное», а чуждое — иные культуры, религии, языки. Человек в лучшем случае становится потребителем этой «эрзац-культуры», худшем — просто пешкой в руках невидимых доселе неведомых сил. История уже не представляет собой связный, «классический» текст и «рассказ о прошлом для настоящего» (Исидор Севильский). Листы «рукописи», подхваченные ураганом истории, разлетаются в стороны, а и вообще скрываются из виду. Все это воспринимается как энтропия не только культуры, а и самой истории.

Растет энтропия культуры, значит, суживается не только ее пространство, но и сфера ее действия. У человека резко уменьшается количество вариантов поведения, его образ жизни подчиняется необходимости выживания. Он замыкается на себе. Информационное пространство тяготеет к нулю, становится «черной дырой», куда уходит «мир». «Вселенная» сворачивается. «Дом» человечества разрушился. Ушли «стены», так как нический горизонт раздвинулся. Не стало «пола», ибо Бог «умер». Исчез «пол» — одиночество человека открылось как бездонная пропасть под ногами. Раньше культура имела «окна», которые вели на «улицу», теперь она оказалась в чистом поле. Как всегда в переходные периоды, «беспредельность» надвинулась вдруг со всех сторон человек оказался в мире, устрашающая реальность которого не позволяла видеть в нем прежний дом. В этом мире он снова стал беззащитным... С человеком стал проблемой, распад прежнего образа Вселенной и кризис ее надежности повлекли собой и новые вопросы беззащитного, бездомного и потому проблематичного для самого себя человека¹⁰⁶. Постепенно вырисовывается новый раз мира, но не новый «дом». Стоит только прорыв принять идею бесконечности, считал М. Бер, и нового дома уже не выстроить. Постепенно человечество все больше становится бездомным. В каждую следующую эпоху, писал Бубер, человечество все холоднее и суровее, а спасти себя все труднее. Человеку приходится в себе искать силы и смысл своего существования. Но «во всех стихиях человек — палач, предающий или узник» (А.С. Пушкин).

Происходит «рокировка» Коллектива и Человека. «Коллективистский» вариант культуры, казавшийся испытанным и неосокрушимым, «мгновенно» уходит на второй план, и столь же «мгновенно» ставший «одиноким» человек вынужден самостоятельно и «неумело» решать свои проблемы. Но и человек оказывается «забыт». Ветхозаветное общество с головой ушло в историю народов, общественных институтов, культур, религий, социальных сил и политических групп. «История людей», говоря словами Ю.М. Лотмана¹⁰⁷, оказалась отменена. Люди из «венца творения», ближайшего «помощника» Творца превратились в статистов. Как остроумно заметил Лотман, важна была роль, а не исполнитель, оттенки исполнения стали восприниматься как случайности, а история в таких ситуациях, действительно, занимается только «закономерными процессами». Христа не устраивает и складывающееся в римско-имперском Средиземноморье представление о человеке только как о «представителе» того или иного народа или социального слоя. Он «взрывает» эту ситуацию, «выдергивая» своих учеников из того или иного контекста и заставляя их сменить свое «призвание», стать не «ловцом рыбы», а «ловцом человеков» (Мф 4:19).

И для Христа история перестает быть причинно-следственной, цепью закономерных явлений, ибо нарушилась «связь времен». Она обрушивается на его сознание ураганом событий и поступков, «бунтом плоти» «взбесившейся» биологической массы. Обуздать «зверя», вернуть его в прежнюю «клетку» культуры — задача времени, которую Христос, однако, ставит лично перед собой.

Если взять на вооружение идеи И. Пригожина, то можно сказать о наступивших «моментах бифуркации»: «когда система, эволюционируя, достигает точки бифуркации, детерминистическое описание становится непригодным. Флуктуация вынуждает систему выбрать ту ветвь, по которой будет происходить эволюция системы»¹⁰⁸.

Для Средиземноморья в качестве альтернатив было «предложено» два пути, и цивилизация пошла сразу по обоим, в результате чего и произошло ее разделение. Один вариант использовал иудаизм и начал создавать новый Текст — Талмуд. «Западная» (европейская) цивилизация пошла дорогой своей собственной истории (создание «христианского мира»), которую стали описывать христианская Библия и Священное Предание. Можно предположить, что были и другие варианты, но они были отсечены, говоря словами Пригожина, механизмом флуктуации.

О сказанном выше можно судить и по другим примерам. По Луке, спустившись с горы, «и возвед очи Свои на учеников Своих», он начал свою проповедь словами: «Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие» (Лк 6: 20). Так говорится и у Матфея (5:3), однако есть здесь одна существенная деталь. В русских изданиях Библии, по Евангелию от Луки, Иисус говорит: «Бла-

женны нищие духом», но если обратиться к подлиннику, а он написан на древнегреческом, мы находим совсем другие слова. Там сказано просто: блаженны нищие! По Луке, именно нищие социальные слои общества являются «солью земли», и именно им принадлежит «Царство Божие». С.С. Аверинцев в свое время удачно заметил, что речь идет о добровольно нищих¹⁰⁹. Но это изменение фразы вполне согласуется с общим ходом рассуждений Христа. «Нищие духом» — ищущие духа в отличие от «бедных духом». Обвинение в бездуховности — неперемнное обвинение любой новой культуры в адрес своей предшественницы. Так, «пшеница» отделяется от «плевел», и достаточно четко ставится задача нового культурного строительства. Выражение «нищие духом» было весьма распространенным в то время¹¹⁰, оно встречается и в кумранских рукописях¹¹¹. Усиливается эта идея у Матфея и указанием на «алчущих и жаждущих правды» (Мф 5:6). Бедность в библейских книгах «представляет собой не только экономическое и социальное положение, она может означать также внутреннее расположение, душевное состояние»¹¹².

Бездуховность Десятиградия¹¹³ он показывает (Мф 11:28), когда обращается ко всему народу с обличением городов, которые так и не покаются, несмотря на все явленные в них чудеса, и делает очень важное сообщение: «Все передано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отец не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть». Тем самым впервые он официально объявляет себя сыном Бога и уже с этих позиций призывает всех: «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас». Себя он воспринимает посланцем «силы большей, чем сама Тора»¹¹⁴.

Общеизвестно, что Рим старался быть преемником эллинской культуры. Также известно, что эллинскую и иудейскую философию разделяла глубокая пропасть. Кто-то так сформулировал эти различия: «Еврей спрашивает: «Что я должен делать?», тогда как грек спрашивает: «Почему я должен это делать?» или: «Греки верят в святость красоты, а евреи — в красоту святости». В двадцатом столетии с новой силой развернулся спор о том, что сыграло большую роль в становлении христианства — эллинизм или иудаизм. Появилось большое количество работ в пользу того или иного истока. В послевоенный период начала складываться концепция «единого завета», в разработке которой приняли участие многие известные теологи (Ш. Журне, Ж. Даниэлью, К. Барт, Г.У. Бальтазар, А. Беа, Д. Остеррейхер). Эти авторы исходили из слов ап. Павла о христианах, «привитых» к вечному завету с народом Израиль (Гал 3:13–29; Евр 8:8). На Втором Ватиканском Соборе (1965) в декларации «Об отношении Церкви к нехристианским религиям» прямо было сказано об «узлах, соединяющих духовно народ Нового Завета с потомством Авраама»¹¹⁵. Фактически это же говорил довольно часто и Христос.

По Иоанну, «закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин 1:17). Стало быть, по Иоанну, в заповедях Божьих до Иисуса не было ни благодати, ни истины. По крайней мере, Моисеев закон приспособляется, переходя из внешней сферы человеческой жизни во внутреннюю, приобретая вместо «формально-юридического» «душевно-духовное значение»¹¹⁶. Христос фактически не рассматривает проблему происхождения зла, а ведь это основная проблема любой религии. Он опирается в этом вопросе на Тору и акцент делает на борьбе с известным злом. Проблема зла, таким образом, переходит в практическую плоскость. Акцент Христос делает именно на практической этике. Так, Мк (10:19) демонстрирует, что он перечисляет только «этические» заповеди, но не упоминает «религиозные». Это «вольное» перечисление заповедей, когда он к тому же не упоминает десятую заповедь, но вводит совершенно новую «не обижай», говорит о том, что он пытается найти их суть, выявив лежащий в их основе алгоритм. Этот алгоритм и есть «золотое правило этики», которое Христос развивает дальше: «Во всем, как хотите, чтобы люди поступали с вами, так с ними поступайте и вы» (Мф 7:12). В иудаизме считалось, что заповедей Яхве надо придерживаться только в пределах «Земли Обетованной». Книжники прибавляли лишь «поправки» (новые правила) к Закону, а Христос обращается непосредственно к истокам Завета, прежде всего к Декалогу как «подлинному Моисееву наследию»¹¹⁷. Он сохраняет зафиксированное в Торе требование к человеку быть «богоподобным» существом: «святые будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш» (Лев 19:2).

Декалог сохраняется как основа нравственности: «если хочешь войти в жизнь, соблюди заповеди» (Мф 19:17) — говорит Христос богатому юноше). Декалог рассматривает проблемы отношения человека к Богу и ближнему¹¹⁸. Это суть «Моисеева учения»¹¹⁹. Именно это подчеркивает Христос и повторяет: «Не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не лжесвидетельствуй» (Мф 19:18). Именно это учение он отстаивает, упрекая фарисеев в фактическом его забвении («Зачем и вы преступаете заповедь Божию ради предания вашего?») и вспоминая слова Исайи о людях, которые пытаются в противовес божественным сформулировать «человеческие заповеди» (Мф 15:1–9).

Важно подчеркнуть, что «заповеди» сформулированы как лозунги, директивы, они идеальны, но именно идеал является ядром любой идеологии, придает ей целостность: «идеал как бы направляет культуросотворчество, придает ему целеустремленность и динамизм»¹²⁰.

В основе заповедей лежат, прежде всего, две идеи, впоследствии «возрожденные» Христом: любовь к Богу как сакральная часть культуры (первые четыре заповеди¹²¹) и любовь к Человеку как секулярная часть (шесть заповедей¹²²). Христос весь Закон и пророков свел к этим двум «частям-принципам» (Мф 22:34; Мк 12:29–31).

Это же дает возможность Христу говорить о наступлении нового этапа в развитии мира: «С времени Царствие Божие благовестуется, и каждый усилием входит в него» (Лк 16:16). Речь идет уже не только о данном народе (ам), но и других народах (гоим).

Поставленная Христом проблема соотношения «закона и благодати» в свернутом виде заключает в себя широкий комплекс проблем богословия, философии, логики, диалектики, мистики, и т.д. — попытка выстроить новую иерархию. Здесь, безусловно, видно обязательное для перехода («ренессансных») эпох смещение культурных акцентов с социальной нормы на индивидуальную этику. Добавим, что в любой религиозной системе в «снятом виде» содержатся различные претворяющиеся идеологические формы. Как писал Гегель, «снятое» есть в то же время и сохраненное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено»¹²³.

«Свобода», которую приносит знание «истины», давала возможность и право начать новый ряд событий и рецептов, ибо новое общество в условиях кризиса должно было быть гибким. Христу не устраивают прежние представления об истине, сложившиеся в различных философских и религиозных учениях, как не интересуют его «истины», полученные экспериментальным путем. Он фактически возрождает связку «эмэт» — «эцна», где «эмэт» есть нечто, твердо установленное, прежде всего Богом, и действительно существующее. В Новом Завете это слово часто заменяется на близкое по значению «алетейя». «Эцна» — основывающаяся на этом вера в неизменность Бога и созданного им мира. Поиск истины — обязанность каждого человека, каждый человек должен стремиться к постижению истины, он человек в той мере, насколько ему удастся выполнить эту задачу»¹²⁴. Заметим при этом, возобновленная Христом идея Завета фактически делает акцент на величии человека, ибо человек есть партнер Бога по завету¹²⁵. Каждый человек обладает Божественным достоинством.

Складывается и необходимая педагогическая «лестница»: все отдельные люди и целые народы, а в итоге все человечество выстраивается в качестве «учеников», «штудирующих» одну и ту же «истину», с той или иной степенью тщательности и энтузиазма решающих одну и ту же задачу. Аврелий Августин в итоге разделяет этот план всех на четыре категории:

- знающие истину и желающие ее знать, и стремящиеся к «совершенству»;
- не знающие истину, но стремящиеся ее знать;
- знающие истину, но не стремящиеся ее знать;
- не знающие истину и не стремящиеся ее знать.

Христос требует от каждого отдельного человека задуматься над смыслом творящегося вокруг, над сутью происходящих событий. Человек должен быть не только их участником или свидетелем, он обязан как соучастник исторического процесса, космическая фигура, партнер Бога,

осмыслить. Мало констатировать очевидную для всех «испорченность» бытия, мало понять причины этой испорченности, надо изменить мир. Стоит перефразировать сказанные в другой, но в чем-то похожей, ситуации слова К. Маркса о том, что, если до сих пор все мыслящие и неравнодушные люди (синонимом этого выражения и есть слово «философы») пытались объяснить мир, теперь от них требуется самое деятельное участие в его перестройке¹²⁶, изменении путем возвращения к Богу. Такой акт самопознания и осознания своего места в мире есть проявление способности общества как системы к самоанализу. Если от человека в рамках «состоявшейся» культуры требуется выбор пути, понимание и принятие общепринятой точки зрения, то на стыках культур самопознание становится началом иного или нового этапа истории общества. Между «уходящим» «богом» и «приходящим» стоит «человек», именно он начинает движение к «коллективу», именно он становится первым звеном цепи, первой каплей реки, моря или океана.

ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА

Одной из важнейших культурных и общественных проблем, возникающих на «стыках» культур, является проблема языка. Проявлением общественного кризиса станет и стремительная конвергенция культур на всем пространстве Средиземноморья. В культурном плане это приводит к «столпотворению богов». Римский пантеон стремительно «засорялся» множеством новых богов, что в свое время остроумно высмеял Лукиан Самосатский. Как отмечал впоследствии Н. Макиавелли, смешение народов и «родных языков варварских племен с языками Древнего Рима» приводило к смешению религий. Язык же любой культуры и религии как «формы» этой культуры кодируется в своеобразном наборе терминов, понятий и дидактических выражений. Смешение их приводит к «обезоруживанию» отдельных культур, их «раздеванию» (выражение А. М. Панченко), т. е. к отбрасыванию прежних социальных, политических, религиозных и др. терминов. Это было обусловлено процессами складывания государственных образований в отдельных регионах и особенно в метарегионе (Римской империи). В языковом отношении ярко выражен «вавилонизм» (babelisme) как явление разноязычия, «столпотворения языков». Не случайно Рим именуют в это время «вавилонской блудницей». Это одно из серьезных препятствий в международных контактах и налаживании единой экономической и культурной структуры римского «мира». Учение Христа — один из вариантов борьбы против «Нового Вавилона». В то же время в империи «забота» о латинском языке ограничивала возможности его свободного развития, и тем самым давался дополнительный стимул для развития иных языков.

Это приводило все же к тому, что новый язык как язык культуры метарегиона мог быть только

синкретическим. Следует учитывать и то, что в это время начинают оформляться две основы будущей цивилизации — христианства и «вульгарной», т. е. общеупотребительной, латыни. Религия — набор базисных, культурообразующих идей, а язык — форма их выражения и трансляции.

Попытки решения «языковой проблемы» идут по всему Средиземноморью. Они осложнились тем, что в качестве своеобразных интернациональных языков уже функционировали латинский, греческий и еврейский язык. «Царить» впоследствии будет именно латинский, ибо созданная на его основе «культура» (cultura) будет содержать достаточно развитые для складывания новой ситуации сакральные («Бог») и секулярные («Космос») идеи. На этом и будет сделан акцент Христом, который подчеркнет суть «Моиссеева учения».

Таким образом, латинский язык станет в некотором смысле апостериорным языком, создававшимся по образцу и из материала естественных языков¹²⁷. Латинский язык использовался как самый «интернациональный» (lingua franca) — ему подражали, из него брали «термины», алфавит, учения о языке. В итоге должен был сложиться новый «образ мира, в слове явленный» (Б. Пастернак).

Одной из наиболее важных «попыток» решения лингвоэтнических проблем является деятельность Христа и апостолов, которые обращали самое пристальное внимание на проблему языка. Очень важно подчеркнуть, что это всего лишь одна из множества «реформ» в ближневосточном «углу» Римского «мира».

В этом регионе можно выделить три языковых зоны.

1. «Земля Обетованная», где сложился единый еврейский язык. На этой основе появляется идея лингвокультурной исключительности еврейского народа. Здесь выделяются фарисеи, которые всячески стараются законсервировать Язык и Текст как основу культуры, ибо «мир есть книга» (Симеон Полоцкий). Фарисеи выдвинули девиз: «Крепить ограду вокруг Законов» (Авто 1, 1). Однако, как писал М. Э. Псенов, «ограда» была настолько высокой, что закрывала собой Закон¹²⁸.

2. Галилея, куда чуждые еврейскому «миру» языки и культуры постоянно вторгаются с языческого севера.

3. Диаспора, где неизбежный контакт с другими культурами и языками осуществляется за счет «вливания» еврейской лингвокультурной парадигмы в другую языковую, этническую и культурную среду. В это время евреи, особенно из числа культурной элиты, общались между собой не на библейском языке габрим, а на греческом, точнее на эллинском, который вошел в историю как греческий диалект койне. «Разные культурные явления беспрестанно переводятся на иные, первоначально чуждые им культурные языки, часто с предельным переосмыслением их содержания»¹²⁹. Нужно учитывать, что «разные языки

— это не различные обозначения одного и того же предмета, а разные видения его» (Вильгельм фон Гумбольд).

Новые идеи требовали новой терминологии, иной лексики и грамматики. Христос становится «разрушителем» традиционных представлений о языке и культуре. Это в известном смысле связано с его происхождением, образованием и деятельностью. Выходец из Галилеи, не чистокровный еврей, полиглот (носитель целого ряда диалектов и наречий в Земле Обетованной), он постоянно передвигался по стране¹³⁰ и вступал в языковые контакты с местными жителями. Он обращался к простым людям, «вольно» общавшимся с языком, фактически питательной средой синкретизма. Иврит обладал такой системой этнофеноменальных символов, что не поддавался «разгадке» извне. Христос, как в подобных ситуациях впоследствии Лютер, Данте, Шекспир, начинает говорить на «вульгарных» наречиях.

Не случайно, что одними из основных его противников станут именно сторонники языкового «фундаментализма», «ибо как упрямая телица, упорен стал Израиль» (Ос 4:16)¹³¹. Эти споры нашли отражение и в дискуссии, описываемой в Мк 7:1–23, где Христос прямо заявил, что причина «нечистоты» — не общение с нечистыми предметами, а свойства человеческого сердца (7:15; 17:19). Он подчеркнул различие между декалогом и законом и его толкованием (Мк 10:19): толкование закона книжниками — «глупое», они упразднили заповеди Божьи, фарисеи лишь исполняют ритуал, они тщеславны (Лк 18:8–14) и обременяют народ 613 предписаниями. Разумеется, что для фарисеев Христос был «невеждой в Законе», к тому же Мессия должен был быть «отпрыском Давида» (semah Dawid), а в отношении Христа его связь с Давидом еще предстояло доказать.

Христос нарушает язык, правила грамматики¹³². Перестановка исторических периодов с помощью «возвращения» к «истокам» — закономерный признак эпохи «Возрождения». Не каждый может «вместить» его Слово (Ин 8,37; 16:12), т. е. язык не может вместить новую картину мира¹³³. Поэтому, прежде всего, он и начинает говорить притчами (Мф 13:9–13).

Одним из факторов, повлиявших на его языковые представления, была связь учения Христа с мистикой. В основе его размышлений лежат представления о фундаментальной общности всех предметов и явлений, отказ от обыденных представлений о времени и пространстве, пересмотр дихотомии «добро — зло» (это узнаваемо впоследствии в исканиях Достоевского, заявившего, что в человеке есть две бездны (Зло и Добро) и он не выбирает между ними, а мечется, и Мелвилла (в поединке Добра и Зла победителя не существует, они взаимно уничтожают друг друга, трагедия человека в том, что он является зрителем этого), получение информации не через текст, а с помощью «веры», «разума» и т. д.

Мистический опыт, конечно, не может быть описан с помощью языковых средств, т. к. предназначены для описания дискретных предметов и явлений¹³⁴. По словам Григория Богослова, Христос «убеждал восстать от буквы и подовать духу» (Слово 37). Как указывал некий мистик XV в. М. Экхарт, «воспринимая воспринимаем в свете времени, ибо все, о чем думаю, я вижу в свете времени, как временное. Но ангелы воспринимают в свете, который по сторону времени, в вечности. Они познают в вечном «сейчас»»¹³⁵. «Иисус, как первобытный человек, или как маленький ребенок, не знал кона причинности»¹³⁶. «Сейчас» он заменяет будущее время (Мф 16:18 — «На сем камне я здам Церковь мою»).

Противоречивость положения Христа хор уловил средневековый мистик Исаак Луриа. спросили, почему он не записывает свои идеи «Это невозможно, ибо все вещи взаимосвязаны»¹³⁷. Поэтому-то Христос и предлагает алгоритмы поведения, которые не могут адекватного отражения в языке: не просто убий», а «возлюби врага своего»; люби не «близкого», а «дальнего».

Отсюда «учение» у Христа — не изучение какой-либо системы или ее толкование, а подражание идущему своим путем Учителю (Лк 6:40; 10:24; 11:29). Его ученичество — не учебный процесс, а новый образ жизни и мышления. На эволюция от «истолкователя учения» (Doge Toza) к Учителю, который не «правильно» имеет Текст, а «слышит глас Божий в душе». И это придает ему особый авторитет: «сам зал» (греч. Autos epha, лат. Ipse dixit). Им «информационное потрясение» начинает восприниматься как трансляция голоса Бога.

В то же время необходимо отметить, что в своем отношении к языку и речи Христос вывывается на тех представлениях, которые изложены еще в Торе. Библия не содержит никакой особой философии языка, она рассматривает его как дар, данный человеку при его сотворении (Быт 2:19). Одна из ярких особенностей языка — вера в созидательную мощь слова. сотворен десятью речениями Бога (Быт 1). соответствуют 10 заповедям Божьего закона 20:2–17). Таким образом, мир создается и обрабатывается не в результате рождения, битвы или работы мастера, а является следствием «суверенного изрекания законов законодателя»¹³⁸.

«Вслед» за Моисеем Христос считает, что всех Божьих созданий способность говорить суша только человеку. Именно язык дает возможность оказывать влияние на людей. Посредством молитвы как языкового средства люди могут говорить с Богом, и Бог говорит с ними. Но, опешив во власти греха, язык перестает играть ходимую роль в обществе и становится «лжизной».

Человеческая речь, по убеждению Христа, принципиально отличается от речи Бога. Слова че

ка могут быть ложью, Божьи слова всегда истинны. Язык под властью греха становится проклятием и вместо того, чтобы объединить людей, разделяет их, становясь равнозначным слову «народ».

Однако даже после «столпотворения языков» Бог продолжает общение с людьми и позволяет им говорить с ним на их языках. Миссия Христа несет спасение и исцеление народу Израиля (ам) и другим народам (гоим).

Если Христос провозгласил лишь «свободу» языка, то окончательно новый «литературный» язык появится после канонизации «свидетельств» о Христе и особенно разноязыких Евангелий. Смело поставит задачу создания новой терминологии Павел: «Сколько, например, различных слов в мире, и ни одного из них без значения; но если я не разумею значения слов, то я для говорящего чужестранец (barbaros), и говорящий для меня чужестранец» (1 Кор 14:10–11). Его слова о том, что «несть эллина, несть иудея», не что иное, как обвинение первичных синкретических культур в неправильности, ибо они обе и созданные на их основе языки замкнуты на себя. Окончательно новый язык найдет яркое отражение в Вульгате как синтетическом языковом Тексте.

Еще Сен-Симон писал, что идея, возникающая на определенном этапе, всегда «приводится в исполнение на последующем этапе»¹³⁹. Действительно, именно апостолы и отцы церкви доведут дело Христа «до конца», хотя и станут понимать его идеи в целом и его отношение к языку по-своему. Не случайно Христос жаловался, что «те, кто со мной, меня не поняли». Его идеи проходили через три круга-фильтра: 12 избранных, ученики и спутники в пути, остальной «народ» (turba — «много толпы»¹⁴⁰). Это не могло не сказаться на интерпретации «истины». По свидетельству Папия Иерапольского, «Матфей записал изречения Господа (Logia Kiriaka) на еврейском языке, а переводил (или толковал) их кто как мог»¹⁴¹. «Многоликость толпы и ее разномыслие — разве это не то же, что рассеяние?»¹⁴².

Все же идеи Христа остаются «центром» размышлений, а его высказывания (апофегматы) внутренним центром Евангелий. Происходило то, что Р. Бульман именует демифологизацией. По его словам, задача толкователя Евангелия состояла в том, чтобы перевести раннехристианский религиозный опыт на современный язык. Это и есть демифологизация¹⁴³. Фактически это же делал Христос по отношению к Танаху, а его ближайшие последователи по отношению к его собственным идеям. Так закладывался аллегорический метод толкования Библии.

В Евангелиях же можно проследить дальнейшее развитие апостолами, как посланниками Христа (шалух), идей Христа и даже их перетолкование соответственно стремительно складывающейся социальной ситуации. Евангелия — своеобразные комментарии к Торе.

СКЛАДЫВАНИЕ «ДВУЗАВЕТНОЙ ИСТОРИИ»

Ученики Христа уже не примут «многозаветную» модель истории, но откажутся и от «однозаветной». Они пойдут средним путем. В их текстах начинает формироваться «двузаветная» модель. Христианство станет плодом «брачного» союза Танаха и Платона в христовом оформлении. Если «многозаветность» так или иначе была связана с существованием полисной системы и политэтнического мира, то через Платона — иудаизм — Христа начинается складываться новый «мир-система». Нужно было не отказываться напрочь от каких-либо Текстов, а выстраивать их новую иерархию. Любая синкретическая культура, в данном случае христианская, противопоставляет себя не другой культуре, а отсутствию культуры (язычеству как «столпотворению богов»). Платон или Аристотель в «чистом» виде сохраниться не могли, и они отходят на второй план как авторы сочинений, в которых содержатся лишь «осколки божественной мудрости». Тора снова становится «ядром» культуры. Танах дает пример решения сложнейших и разнообразнейших проблем. Тора — программа, Танах — инструмент. Куда девать Христа с его крайне важными для нового мира идеями? Он помещается на самый верх пирамиды: Тора — Танах — Евангелия. После сложного взаимодействия проиудейской ортодоксии Петра и универсалистски-фарисейской доктрины Павла побеждает компромисс.

МЕСТО ХРИСТА В НОВОЙ КУЛЬТУРЕ

Два «завета» были необходимы, но они выстраиваются в соподчинении: Новый как первозданный и Ветхий как второстепенный. В результате стремительного складывания нового латинско-варварского мира будет формироваться «источник более обильный» — Священное Предание, а три первичных Текста начнут восприниматься как нечто единое. Так же когда-то слились в сознании правоверных иудеев Тора и Танах, Закон, данный через Моисея, и пророки.

Два «завета» были необходимы и потому, что иначе Христос просто выпадал из культуры, а этого допустить было нельзя. В новозаветной литературе о «возрождении» Христом Моисеева Закона говорится особенно много. Христос родился под законом и подчинился ему (Гал 4:4). Он жил в полном послушании закону (Ин 8:46; Мф 17:5; 1 Петр 2:21–23). Он был толкователем Закона (Лк 10:25–37). Христос создавал практическую этику, на основе которой строились и необходимые социальные, политические и юридические концепции. Схема такая: Тора дает космологию и гносеологию, Танах развивает эти идеи применительно к истории профанной, ставит цель перед историей, создает педагогическую ситуацию, необходимую для ее достижения (человек

согрешил, наказан, но может быть прощен), Новый Завет (прежде всего идеи Христа) показывает путь и средства достижения спасения¹⁴⁴. Новый Завет осмысливает и переосмысливает Ветхий, но и Ветхий начинает пониматься как необходимое обоснование Нового (Христос как выполнивший задачи Мессии и пошедший дальше, за пределы Земли Обетованной). К IV в. это соотношение будет даже оформлено в стихах: *Novum Testamentum in Vetere latet / Vetus in Novo patet* (Новый Завет скрывается в Ветхом / Ветхий открывается в Новом). Ветхий Завет объявляется «введением» в Новый¹⁴⁵. Самый первый стих Нового Завета ясно свидетельствует о «тандеме» двух текстов: «Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова» (Мф 1:1). Ветхий Завет «подтягивается» к Новому такими идеями, как «усыновление» (Израиль — «первенец» Бога), «слава» присутствия Бога в его народе (шехина — от евр. «селиться»), «завет», «обетование» милости всем народам. Утверждается, что «законоположение» дано впервые евреям, а «богослужение» оформилось впервые именно у них. Еврейские мудрецы объявлены «отцами» прошлых времен. Подчеркивалось, что Христос был рожден израильянином по плоти и крови и в первую очередь принадлежит не язычникам, а народу Израиля (Рим 9:4)¹⁴⁶.

«Помогают» и различные течения в самом иудаизме, которые провозглашали себя последователями новых предписаний Бога. Таковы, в частности, кумраниты¹⁴⁷. Они опирались на Танах. О «новом договоре» Бога с домом Израиля говорил пророк Иеремия (Иер 31:31). Цитата из Иеремии приводится в Послании к Евреям (8:8–10)¹⁴⁸. Так Христос превращается в духовного господина мира человека, и каждый человек отныне «во Христе умирал» (*in Christo moromur*). Само выражение «Ветхий Завет» оказалось производным от «Нового Завета»¹⁴⁹.

Необходимо это было и в интересах складывающейся организации, которая в значительной мере опиралась, особенно по мере становления аграрной цивилизации, на ветхозаветные рецепты и избавлялась от «крайностей» (радикализм, республиканизм, демократизм).

Новая иерархия культур должна была быть выстроена и потому, что на рубеже эр происходит встреча не просто «соседних» и родственных культур (греческой, римской), а соприкосновение мощнейших евро-азиатско-африканских культур. Африканский мыслитель Леопольд Сентгор в свое время отметил, что три расы олицетворяют три стороны человеческой психики (белая — *ratio*, черная — *emotio*, желтая — *intuitio*). Христианская формула «вера, надежда, любовь» символизирует новый культурный синтез и с этнопсихологической точки зрения. Особенно важны, конечно же, были отношения греко-римской и ближневосточной культур. Хотя эти отношения были очень активными (существовала даже поговорка «либо Платон филоновствует, либо Филон платонствует»), западная культура, с точки зрения иуда-

изма, была «беззаконной», т. е. не привязанной к системе церемониальных предписаний (1 9:10)¹⁵⁰. Необходимо было «навести мосты» и будет особым предметом споров между Петром и Павлом на соборе 49–50 гг. (Деян 15). Будет достигнут своеобразный компромисс: Петр будет проповедовать в «Земле Обетованной», а Павел «понесет Слово Божье» в диаспору и к языкам. Камнем преткновения останется позиция самого Христа. Хотя он и не отвергал алтари жертвоприношений, но сам, по свидетельству евангелистов, в них не участвовал, ибо храм у него был прежде всего «домом молитвы». Был по его мнению, не нужна религиозность в соответствии с обычаем: «И когда молишься, не будь как лицемеры, которые любят, в синагогах и углах улиц останавливаясь, молиться, чтобы показаться перед людьми» (Мф 6:5). Понадобилось немалое время, прежде чем появится новая обрядовая система.

Естественно, что фигура самого Христа переосмысливается. Делается это и с его «помощью». Христос сам говорил: «Я есмь хлеб жизни, хлеб Божий есть Тот, Который сходит с неба, дает жизнь миру»; «путь и истина и жизнь; ни не приходит к Отцу иначе, чем через Меня» (14, 6); «Я есмь дверь; тот, кто войдет через Меня спасется» (Ин 10:1, 9)¹⁵¹. По Марку, Иисус только открыто говорит о своем мессианском предназначении, но и называет себя сыном живым. Первосвященник во время допроса напуганно спросил его: «Ты ли Христос, Сын Благословенного? Иисус сказал: Я; и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных». Только после этого слов, первосвященник разорвал на себе одежду свои, и все признали, что Иисус повинен смерти. Отталкиваясь от высказываний самого Иисуса (апофегматов), ученики придают личности Христа образ «божьего человека» (*theios aner*), с живший уже в эллинизме и иудаизме¹⁵². Матфей свидетельствует, что Христос правильно лагает закон, делая акцент на праведности, которая заключается в любви (5:20; 7:12; 22:40).

Евангелие от Иоанна уже резко отличается от остальных. Ни один из авторов синоптических Евангелий не решился напрямую обозначить Иисуса. Это делает Иоанн. По Иоанну самого начала Иисус предстает как бестелесное существо, лишенное человеческих качеств, божество, только принявшее человеческий облик. Но и в этом облике он не совсем обычный человек: он никогда не подвергается искушениям (случайно Иоанн опускает рассказ об искушении в пустыне «от диавола»), никогда и ни в чем сомневается и с самого начала возвещает, что он расстанется с жизнью во имя исцеления всех людей и потом воскреснет. С самого начала Иисус представлен как вечно существующая сущность, в начале бывшая словом. Иоанн так говорит об этом: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и слово было Бог. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что нача-

ло быть». В Слове этом была жизнь, и жизнь эта «была свет человеков». Наконец, свет и Слово слились воедино, и «Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца»¹⁵³. «Новый Иерусалим» Апокалипсиса (21–22) – своеобразная модель идеального государства будущего. Через Христа был восстановлен мир с Богом (Римл 5:1, 2, 5), который нарушили иудеи как дети диавола (Ин 8:44). Апостол Павел прямо скажет, что следовать старому – значит грешить¹⁵⁴.

В результате «очищения» учения на смену ветхозаветной «троице» (Авраам, Сарра, Исаак) приходит новая: Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Святой Дух. Надо дополнительно отметить, что в культуре «Земли Обетованной» сложилось несколько конфликтов, которые тесно переплелись между собой и тем основательно усложнили общую ситуацию: на онтологическом уровне – конфликт «истинно-сущего» и «реально-видимого», говоря словами Августина, Града Небесного и Града Земного; на аксиологическом – нравственных императивов («заповедей») и текущей эмпирии; на гносеологическом – «веры» и «знания». К тому же было нарушено необходимое «триединство» онтологии, аксиологии и гносеологии, превратившихся в «лебеда», «рака» и «щуку», ибо люди предпочитали отдельно говорить о Боге, вернее, о своей любви к нему, отдельно о той или иной заповеди, отдельно о своих способностях к познанию или знанию, к благочестивой жизни или удачной сделке.

Стараниями апостолов, особенно Павла, «последних римлян», особенно Бозция, и Отцов Церкви, особенно Августина, был восстановлен необходимый для существования и развития цивилизации синтез онтологии, аксиологии и гносеологии. Именно концепция Троицы символизирует его: онтология (Бог-Отец с его Творением), аксиология (Бог-Сын с его Истиной) и гносеология (Бог-Святой Дух с его Благодатью).

Христос из исторической личности превращается в теологема¹⁵⁵.

РОЛЬ АПОСТОЛА ПАВЛА

Особый импульс «фундаментальному повороту» общины от веры в Иисуса к вере в Христа принадлежит ап. Павлу¹⁵⁶. Адольф Гарнак не случайно называет его первым богословом, ибо именно он поставил задачу, решение которой создало главное содержание христианского богословия. Действительно, «без Павла не было бы никакой иудейской церкви, без Павла не было бы никакой греко-латинской патристики, без Павла не было бы никакой эллинистической христианской культуры и, наконец, без Павла не было бы никакого Константинова поворота»¹⁵⁷.

О себе Павел говорит: «Я Иудеянин, родившийся в Тарсе Киликийском, воспитанный при законах Гамалиила, тщательно наставленный в иудейском законе, ревнитель по Боге, как и все

вы ныне» (Деян 22:3). В Синагогоне он заявил: «Мужи братия! Я фарисей, сын фарисея» (Деян 23:6). Тем не менее именно он явился фактическим основателем христианства как религии. Кредо нового учения изложено им в основном в двух посланиях: «К Галатам» и «К Римлянам». Он категорично заявляет, что все законы Торы должны соблюдаться неукоснительно, нарушение даже одного из них навлекает «проклятие» на человека, «ибо написано: “проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в Книге Закона. А что законом никто не оправдывается пред Богом, это ясно, потому что праведный верою жив будет”» (Гал 3:10–11). «Послания ап. Павла» станут первым сводом христианских доктринальных образцов, основой для дальнейшего развития христианской догматики. Здесь происходит окончательное самоопределение христианства относительно античной греко-римской культуры и древнееврейского предания и, соответственно, двух основных языков античного мира. Павел откровение Христа называет «эпигносисом» («полным знанием»), которое выше любой истины, особенно «гносиса» людей, живущих «плотским» умом. (Кол 2:18). По Павлу, Тора «подлинно сохранена» и «утверждена» посредством веры в Христа (Рим 3:31), она и только она является критерием чистоты и греховности человека (Рим 3: 20; 4: 15; 7: 7; 14: 23). Он даже ставит Христа выше Моисея: «Ибо один Бог, один и посредник между Богом и человеками, человек Иисус Христос» (1 Тим 2:5)¹⁵⁸. Если сначала «небо скрылось, свившись как свиток» (Откр 6:14), то потом ситуация изменилась благодаря деятельности учеников воплощенного Бога: «Вы – письмо Христово, чрез служение наше написанное не чернилами, но духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотных скрижалях сердца» (2 Кор 3:3). При этом фактически переосмысливается значение слова «евангелие». Если в устах Христа и его ближайших сподвижников оно означало «весть» как спасающую «истину», «весть, которую принес Иисус», то теперь оно фактически означает «весть» о Христе, его смерти и воскресении, «проповедь о спасительном деянии Бога во Христе». Спасает фигура («деяния») Христа, а не его идеи¹⁵⁹. Павел пойдет и дальше, в его посланиях заметен переход от рассказа о Христе и его судьбе к изложению новой «мудрости», которая становится все более непонятной для простого человека и нуждается в толковании и разъяснении. Тем самым закладывались основы христианской теологии¹⁶⁰.

Павел окончательно отвергает «закон», понимая под ним, правда, комплекс идей Танаха (Гал 2:16). Он полемизирует именно с Танахом¹⁶¹. Отрицание прежней культуры у него более решительное. Он прямо заявляет, что «проходит образ мира сего» (1 Кор 7:31), поскольку в нем существует «власть тьмы» (Кор 1:13), грех, смерть и отсутствует «полнота». Если Христос настаивал на том, чтобы «быть служителями Но-

вого Завета, не буквы, но духа» (2 Кор 3:6), то Павел, несмотря на его искреннюю убежденность в том, что «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор 3:6), выступает уже категорически против любого нового учения, даже если оно приходит от «Ангела с неба» (Гал 1:8), «ut omnes unum sint» (чтобы были едины). В то же время многое из «закона» он требует сохранить (Рим 3:19). Фактически у него можно обнаружить мощный импульс к формированию доктрины «добрых дел», ибо «закон», по его мнению, опирается именно на «дела» (Рим 4:2). Имеет дело «закон» и с духовными ценностями (Рим 3:20; 5:13). В результате «добрые дела» будут связаны с первой стадией духовного роста, они — «детоводитель ко Христу» (Гал 3:24).

В Евангелиях сохраняется одна из основных идей древнееврейской философии об обязательности гармонии души и тела. Это выражено в словах ап. Павла «Прославляйте Бога в своем теле» (1 Кор 6:20). Как писал Х. Робинсон, «гебрайская идея личности есть анимация тела, а не инкарнация души»¹⁶². И. Вейнберг показывает, что это нашло непосредственное отражение во всей древневосточной модели мира, подразумевающей обязательную связку личности и общества («я — мы») ¹⁶³.

Павел пытается, естественно, на основании тех идей, которые он продолжает считать иудейскими, связать воедино «расколотый мир». Акцент он делает на том, что может быть инструментом этого «строительства». Прежде всего, это «добро»: «Слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во-первых, Иудею, потом и Еллина! Ибо нет лицепрятия у Бога» (Рим 2:10). И обязательно — фигура Христа: «Нет уже Иудея, ни язычника... все и во всем Христос» (Гал 3:28). По аналогии с Днем Яхве Павел вводит понятие «Дня Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор 1:8). Это выражение встречается и в других местах Нового Завета (1 Кор 5:5; 2 Кор 1:14; Фил 1:6, 10; 2:16). Тем самым Христос становится сопричастен Богу не только в том, что будет награждать отличившихся перед Богом и за то отмеченный самим Богом, но будет творить суд и наказывать.

Он создает фактически новый педагогический норматив, присоединяя к «закону» Моисея «истину» Христа: «Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности; да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен» (Тим 3:16–17).

«Там, где нет норм, там нет культуры»¹⁶⁴, а христианство в этом смысле, особенно с точки зрения ближневосточной мысли, оставалось беззаконным, т. е. не привязанным к системе церемониальных отношений. В Палестине сосуществовали три культуры: «Люди, к которым обращался Мессия, исповедовали иудаизм, писали Евангелия по-гречески и были подданными Римской империи»¹⁶⁵. Одной из задач паулинизма и являлась культурно-идеологическая перестройка¹⁶⁶.

Процесс складывания синкретической религии

всегда рассматривался как негативное явление. Сам термин «синкретизм» не случайно введен в научный оборот в период после Реформации немецким богословом XVII в. Георгием Колихстом в значении «смешение», «путаница». Христианский же синкретизм возникал вполне закономерно. По мнению И. Г. Гердера, развитие экономических связей и торговли привело к тому, что «образ мысли разных народов, населявших греческую и римскую империю, постоянно смешивался и возник «тот странный синкретизм, который стремился свести воедино принципы всех учений и который за недолгое время сблизил между собой Индию, Персию, Иудею, Эфиопию, Египет, Грецию, Рим и варваров — их способы представления, их взгляд на мир... повсюду появлялись философы, вносящие представления своей родной страны в общую массу понятий... теперя и капля христианства упала в этот океан и притянула к себе все то, что, казалось, может органически слиться с нею»¹⁶⁷. Как отмечал впоследствии Н. Махьявелли, смешение народов и «родных языков варварских племен с языками Древнего Рима» приводило к смешению религий¹⁶⁸.

В результате можно говорить о своеобразной революции, которую произвело христианство произведя смену идеологии как универсализации и интернационализацию «базовой» культурно-парадигмы. Христос действительно «принес мир не новые философские доктрины, не проект общественных реформ и не познание тайн потустороннего. Он в корне изменил самое отношение людей к Богу, открывая им тот Его лик, который прежде лишь смутно угадывался»¹⁶⁹. Само имя Христа превратилось в краткий символ веры любого христианина, поверившего в то, что Иисус из Назарета действительно является Христом (мессией).

СКЛАДЫВАНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ «КАРТИНЫ МИРА»

Уже восприятие истории Лукой «объединяя библейскую веру в Бога и греко-римскую веру Провидение»¹⁷⁰. Таким образом христианское мировоззрение по необходимости делает историю универсальной, провиденциальной, апокалиптической и периодизированной¹⁷¹. В западную культуру тем самым привносится линейная концепция, истоки которой восходят к Торе¹⁷². Новые христианские представления о взаимоотношениях Бога и человека отрывали человека природы и впервые создавали предельно социализированную картину истории¹⁷³. Провиденциалистская концепция Тóry в результате интерпретации ее новозаветными авторами фактически эволюционировала в универсальную теорию позволившую, хотя и в специфическом виде, на достаточно высоком для своего времени уровне установить закономерность мировой истории. Рамки локальной истории были раздвинуты всемирно-историческими масштабам. Именно панистская трактовка истории легла в основу р

нехристианской историографии¹⁷⁴. В представлениях Христа — Павла окончательно универсальный (вневременной и внепространственный) характер приобретает одна из базовых идей европейско-христианской цивилизации — идея закономерности исторического процесса. Она более известна в «упаковке» Возрождения и Просвещения, но в те эпохи она приобрела лишь свое специфическое оформление. Понятие истории в новозаветной традиции становится очень тесно связанным и с идеей прогресса. Место того или иного народа, человека, поступка, факта, события и явления располагается на соответствующей шкале «не истина — истина», и движение от первого элемента ко второму определяет степень их «прогрессивности». В будущей европейской цивилизации характеристика самой шкалы и интерпретация элементов обязательно будет меняться, но «колея» парадигмы останется абсолютно неизменной. Тогда это будет почему-то именовать-

ся «научным подходом к истории».

Христианская картина истории впервые, пожалуй, предельно четко и обоснованно поставит проблему соотношения объективных и субъективных факторов развития человеческого сообщества. Единственным объективным фактором, т. е. силой, не подвластной воле и сознанию отдельного человека и всего человеческого сообщества, является Бог. Именно его «промысел», т. е. воздействие, обуславливает целесообразный и в то же время бессознательный характер исторической эволюции. История начинается через людей, но помимо их воли. Все и вся есть Бог. Иоанн Скотт Эриугена по другому случаю и с другой целью, с «подачи» неоплатонизма, разделяет все бытие на четыре природы: 1) несотворенная и творящая, 2) сотворенная и творящая, 3) сотворенная и не творящая, 4) не сотворенная и не творящая. И везде есть Бог, который всеобъемлюще творит историю.

	ЗАВЕТЫ ТАНАХА	«ЗОНЫ» АВГУСТИНА И ИХ «ЗАДАЧИ»	
		«ХРОНОЛОГИЯ»	«ЗАДАЧА»
1	Эдемский (с Адамом, Быт 1:28): от Эдема до Потопа, с «первыми людьми»	«Младенческий» (соответствует «первому дню» Творения): от сотворения человека до потопа	Наказание за «первородный грех»
2	С Ноем (Ноахом, Быт 9:11), со «всякой плотью»	«Отроческий» (соответствует «второму дню» Творения): от потопа до Авраама	Испытание способности людей сопротивляться размножающемуся злу и их воли к добру
3	С Авраамом (отдельно для потомков Авраама, Быт 15:18), не отменяет другие «заветы»	«Юношеский» (соответствует «третьему дню» Творения): от Авраама до Моисея	Искупление «первородного греха»
4	С Моисеем (отдельно для «12 колен», Исх 19:25), не отменяет другие «заветы»	«Зрелый» (соответствует «четвертому дню» Творения): от Моисея до Давида	Призвание лучшей части человечества к построению священного сообщества праведников
5	С Давидом (для «Дома Давидова», 2 Цар 7:16), не отменяет другие «заветы»	«Пожилой» (соответствует «пятому дню» Творения): от Давида до Христа	Отделение праведников от грешников («пшеницы» от «плевел»)
6	Палестинский (с Иерусалимом, Втор 30:3) «открыт» в будущее	«Старческий» (соответствует «шестому дню» Творения): от Христа до Страшного Суда	Окончательное воздаяние каждому по «заслугам»

Взгляды Христа, безусловно, оказали большое воздействие и на становление новых правовых идей. С него практически начинается новый этап в истории евразийского права¹⁷⁵. Само собой разумеется, что Тора является и «основой всего позднейшего еврейского права»¹⁷⁶. «Закон» как квинтэссенцию социальных и правовых отношений, действительно, можно представить в виде двух частей: Декалог как Общая часть и ветхозаветные предписания как часть Особенная¹⁷⁷. Новый Завет и Священное Предание универсализируют эти предписания и распространяют их на весь «христианский мир».

Исследователи давно спорят, что доминирует в иудейско-ветхозаветной модели мира — циклическое восприятие времени¹⁷⁸ или линейное¹⁷⁹. Вероятней все же, что мы имеем дело с обязательным для региональной цивилизации совмещением того и другого. Общая педагогическая задача (исправление «народа» и всех «людей») может решаться только в ходе множества «катастроф» и «испытаний» («исход», «плен» и т. д.), которые неизбежно делят единое историческое пространство на сегменты. Но эта задача остается актуальной для любого «калибра» цивилизации. Поэтому апостолы и последователи Христа не примут его отказа детально проанализировать прошлое и активно используют формировавшееся в ветхозаветной литературе представление о спиралевидном развитии истории¹⁸⁰. Эти витки спирали и будут соответствовать множественным «заветам» с Богом. Новая «педагогическая» картина истории соответствовала двум необходимым условиям — повторяемости всего процесса на отдельных витках в виде спирали и предсказуемости и всеобщей очевидности его результата. Между прошлым и будущим устанавливается необходимая связь и начинается строиться новая идеальная модель исторического развития, формируются универсальные критерии новой «правильности» решения старой педагогической задачи истории. «Самый стиль христианства очень меняется, он относится не к онтологии христианства, а к его психологии и его истории»¹⁸¹.

Есть однако и существенная разница между ветхозаветным представлением об этих витках универсальным, христианским, которое окончательно фиксируется Аврелием Августином. Именно он фактически утверждает «двухзаветную» историю, поделив, суммируя три новозаветных способа членения истории (космологический, аллегорический, биологический), историческое полотно на «заветы», а на зоны (периоды), каждый из которых будет иметь свою педагогическую задачу. Надо отметить также, что христианская концепция истории многогранна, ибо не ограничивается политическими, экономическими или социальными факторами, а рассматривает «культуру», в том числе формируя представление об истории как о «результате множеств» (выражение Ф. Броделя).

Если в ветхозаветные времена «спираль времени» только начинает «раскручиваться» в «линейную конструкцию»¹⁸² то ко времени «варварских королевств» этот процесс оказался завершим и окончательно сложилась картина истории «христианского мира» как метарегиона.

Тем самым развивается заложенная в Торе концепция истории, но она уже перестает быть «историей катастроф» (как в Танахе в целом), и которой необходимы многочисленные «новозаветы». Социальные и политические конфликты¹⁸³ уже не существенны, ибо истина всеобъемлюща и дает возможность изменить и человек общество. Да и «катастрофы» все уже известны («нет ничего нового под Луной», все «было уже в веках, бывших прежде нас» Еккл 1:10), и есть рецепты и возможности их предотвращения.

Фактически тем самым закладывается матрица дальнейшего развития европейской культуры «Библия» начинает восприниматься как единый программный документ. Ориген (184 — 254) назовет его каноном, где изложены «принципы веры и жизни». Как писал Гегель, «вытеснение языческой религии религией христианской — одна из удивительных революций, выяснение принципа которой всегда будет занимать мыслящего историка»¹⁸⁴.

¹ Спиноза Б. Избранные произведения Т. 2. М., 1964. С. 387.

² Стоит лишний раз напомнить, что цивилизация — это историографическая традиция, ибо «человек в его человеческой специфике всегда выражает себя (говорит), то есть создает текст», словесные тексты есть «первая данность... всего гуманитарно-филологического мышления» (Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 285 — 286, 281).

«Единица» во всех цивилизациях имеет особое значение. Египтяне в гимнах Амон-Ра именовали его «Один-Единственный». Моисей обращался к народу: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор 6:4). Пифагор в «единице» видел единое и неделимое.

⁴ Цит по: Аверинцев С.С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // Христианство и культура в Европе. Сборник докладов международного предсинадального симпозиума (Ватикан, 28 — 31 октября 1991 г.). М., 1992. Ч. 1. С. 21.

⁵ Не случайно термин Religio по одной версии, идущей от Цицерона, происходит от глаголов religare, eligare (связывать, соединять, выбирать). Ее великомерно дополняет вторая версия, по которой он происходит от глагола telegere (вновь собирать, достигать). Именно в рамках Римской империи происходит переход от локальных культов, философских систем, этнических вариантов верований к единой, всеимперской религии, и на этой основе появляется представление об универсальной, обязательной для всех системы религиозно-философских представлений.

⁶ Сефер-Тора — Пятикнижие Моисея, в которое входит пять книг: Берейшит (Бытие), Шмот (Исход), Ваикра (Левит), Бэмидбар (Числа) и Дварим (Второзаконие). Окончательная канонизация Торы — 397 г. до н. э. (История всемирной литературы. Т. I. С. 574). Тора именуется также «Хамиша Хумшей Тора» («Пять частей Торы») или просто «Хумаш» («Пятикнижие»). Раннехристианские авторы обозначали ее греч. словом «пентатеухос» («Пятичастная книга», «Пять свитков»). (Ринкер Ф., Майер Г. Библейская энциклопедия Брокгауза. Кременчуг, 1999. С. 805).

⁷ Танах (ТаНаХ) — комплекс текстов, который является священным текстом иудаизма, но в христианской традиции именуется Ветхим Заветом. Сама аббревиатура указывает на три части (Тора невидимые кетубим): собственно Тора (Учение, Закон), Невим (Пророки) и Кетубим (Писания). Канонизация происходит постепенно (в талмудической традиции: 621 г., 444 г. до н. э., конец I в. н. э., в масоретской: конец IX в. н. э.). В III — II вв. до н. э. фарисеи стали приобщать к Торе Пророков и Писания и говорить, что они тоже даны свыше.

⁸ Христос согласно Мф прямо употребляет термин «возрождение» (греч. «палингенезия», русск. «пакибытие») как своеобразное «творение заново» (Мф 19:28; Тит 3:5; Рим. 8:19 — 23).

⁹ Идея «возвращения — обращения» (conversion) присуща всей средиземноморской культуре. См.: Nadot P. Exercices spirituelles et philosophie antique. P., 1981. P. 175 — 182.

¹⁰ Тексты Кумрана. СПб., 1996. С. 18.

¹¹ Это особенно важно — ведь в соответствии с практически общепринятой точкой зрения «Клио» не могла родиться в ближневосточном обществе, которому не присущи динамизм и бурные изменения во всех сферах жизни. См.: Ракиев А.И. Историческое познание. Системно-гносеологический подход. М., 1982. С.

40 — 41.

¹² Основные задачи Торы как Закона можно сформулировать следующим образом: равновесие общества и окружающей среды и стабильность в обществе («дабы хорошо было нам во все дни, дабы сохранить нашу жизнь, как теперь» — Втор 6:24).

¹³ См. также: Корнев В. Особенности библейской традиции // Азия и Африка сегодня. 1994. № 5. С. 65.

¹⁴ Даймонт М. Еврей, Бог и история. Иерусалим, 1989. С. 13. Действительно, там впервые появляется множество понятий, которыми мы пользуемся до сих пор (новый, индивидуальный, личность, история, свобода, дух, справедливость, время, вера. (Янси Ф. Библия, которую читал Иисус. М., 2001. С. 20)).

¹⁵ Цит. по: Дроздин М. Библейский код. Тайнопись будущего. М., 2000. С. 18.

¹⁶ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 20; См. также: Лосев А.Ф. Античная философия истории. М., 1977. С. 3 и сл.

¹⁷ Вейнберг И.П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. М., 1993. С. 9 — 10.

¹⁸ История // Советская историческая энциклопедия. М., 1965. Т. 6. Сб. 577.

¹⁹ Современный философский словарь / Под ред. В.Е. Кемеров. Лондон, 1998. С. 377. Ср.: «История есть такая наука, которая изучает и изображает в психофизической причинной связи факты развития людей, поскольку факты эти составляют проявление деятельности людей как социальных существ» (Бернгейм Э. Введение в историческую науку. М., 1908. С. 26).

²⁰ Как никогда верным представляется в настоящее время известное утверждение Л. Фанк о том, что «каждая эпоха стоит в непосредственном отношении к богу, и ее ценность основана вовсе не на том, что из нее выйдет, а на ее существовании, на ее собственном „я“». Цит. по: Анагида Кэндзэро. Философия истории. М., 1969. С. 34.

²¹ Вейнберг И. П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. М., 1993.

²² Вайнфельд М. Уникальность Декалога и его место в Еврейской традиции // Библейские исследования: Сб. ст. / Сост. Барух Шварц. М., 1997. Вып. 1. С. 363.

²³ Райт Н.Т. Кем был Иисус? Цит. по: Янг Д. Христианство. М., 1998. С. 20. О развитии этой концепции см. также: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 84; Бердяев Н. Смысл истории. Берлин, 1924. С. 39.

²⁴ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб., 2001. С. 284—291.

²⁵ Селезнев М.Г. Мир Ветхого Завета // Религии Древнего Востока. М., 1995. С. 115—116.

²⁶ Рад Г., фон. Начало историописания в древнем Израиле // Библейские исследования. Сб. ст. / Сост. Барух Шварц. М., 1997. Вып. 1. С. 485, 486, 488.

²⁷ Ельчанинов В.А. О Содержании и сущности исторического сознания // Диалектика форм и уровней общественного сознания. Барнаул, 1988. С. 5.

²⁸ Вайнштейн О.Л. Западноевропейская средневековая историография. М., Л., 1964. С. 81.

²⁹ novus — первозданный, первоначальный, ранний, беспримерный, последний. См.: Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М., 1976. С. 678. Слово «новый» указывает также на растущую разочарованность человека в устройстве и судьбе мира, в возможностях его познания. Цивилизация зашла в тупик, люди не видят иной возможности «спасения», кроме возвра-

щения в то место, с которого развитие пошло «неправильно».

³⁰ Чистяков Г. Над строками Нового Завета. М., 2000. С. 183.

³¹ Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Stuttgart, 1994. P. 1857. См. также: Чистяков Г. Над строками Нового Завета. М., 2000. С. 183.

³² Старкова К.В. Литературные памятники кумранской общины // Палестинский сборник. Вып. 24 (87). Л., 1973. С. 11.

³³ Во времена Христа ветхозаветный канон в нынешнем виде практически не сложился, но он ссылается все же на комплекс Пятикнижия и пророков (Небиим): «Моисей и пророки» (Лк 16:29; 24:27), «Закон и пророки» (Мф 5:17; 7:12; 11:13; 22:40; Лк 16:16, 29, 31; 24:27; Деян 13:15; 24:14; 26:22).

³⁴ Тексты Кумрана. СПб., 1996. С. 18, 21.

³⁵ Ряд авторов даже настаивают на «реиудизации» христианства и утверждают в связи с этим, что Христос на самом деле ставил перед собой задачу распространить еврейскую религию среди неевреев; будучи «Торой во плоти», он открывал ее смысл язычникам. См.: Buren P. The Burden of Freedom. N. Y., 1976; Buren P. Discerning the Way. N. Y., 1980; Buren P. A Christian Theology of the People Israel. N. Y., 1983; Павликовский Д. Иисус и теология Израиля. М., 1999. Гл. 1, 2. С. 101. По Ф. Ницше сработал «иудейский инстинкт вдвойне» (Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 44). С. I в. н. э. не прекращается традиция рассматривать Христа как лидера национально-освободительного движения или даже террориста. См., напр.: Данэм Б. Герои и еретики. Политическая история западной мысли. М.: Прогресс, 1967. Гл. 3. Однако он одинаково дистанцируется как от зилотов с их призывом к вооруженной борьбе, так и от аполкалиптических кругов (Шнакенбург Р. Новозаветная христология. М., 2000. С. 24).

³⁶ Синило Г.В. Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета). Минск, 1998. С. 188, 189.

³⁷ Для фарисеев Христос был «невеждой в Законе», «ам-хаарец» (Am haarez, деревенщина), а следовательно, нечестивцем. «Невежда не боится греха, ам-хаарец не может быть праведным». Цит. по: Мень А. Сын человеческий // Пуцкович Ф.Ф. Жизнь господина нашего Иисуса Христа, спасителя мира. (СПб., 1900). Ставрополь, 1991. С. 183. Современник Христа Равви Гиллель заметил: «Амхаарец все нечестивы». Цит. по: Мережковский Д. Иисус неизвестный, Харьков, М., 2000. С. 116.

³⁸ Штраус Д.Ф. Жизнь Иисуса. М., 1992. С. 183.

³⁹ Лотман Ю.М. Клио на распутье // Наше наследие. 1988. № 5. С. 2.

⁴⁰ Ко времени Христа иудаизм как религия не просто не работал, но в нем явственно стали такие кризисные черты, как стремление не столько изучать и объяснять мир и общество, сколько анализировать свои собственные методы, разрабатывать в деталях свой аппарат «истинного» описания действительности, критически переоценивать достигнутый опыт, искать свое место в сонме новых «языков», т. е. народов, религий и культур.

⁴¹ Speiser E.A. The biblical idea of history in its Common Near Eastern Setting // Israel Exploration Journal. Jerusalem. 1957. V. 7. N. 4. P. 201 — 216 (особенно 202 — 204).

⁴² Как «формула» единой культуры.

⁴³ Шафир М.П. Очерк моисеево-талмудического права. СПб., 1871. С. 3.

⁴⁴ Грундман В. Иисус из Назарета // Грундман В.

Иисус из Назарета. Эллерт Г. Мухаммед Пророк Аллаха. Ростов н/Д, 1998. С. 93.

⁴⁵ На этом имени также акцентирует свое внимание Христос, ибо тетраграмматон («имя из четырех букв» Yhwh (jod, he, waw, he) представляет собой наложение друг на друга трех слов: «был», «есть» и «будет» (Пятикнижие и гафтарот. М., Иерусалим, 2001. С. 15). Идея «превечного» Бога — одна из основных идей Торы и соответственно христианской европейской цивилизации.

⁴⁶ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, в русском переводе, с прим. Ч.И. Скоуфилда. М.: Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов. М., 1989. С. 13–14; Ринкер Ф., Майер Г. Библейская энциклопедия Брокгауза. Кременчуг, 1999. С. 395 — 397; Библейская энциклопедия. М., 1996. С. 142–143.

⁴⁷ Мень А. Сын человеческий // Пуцкович Ф.Ф. Жизнь господина нашего Иисуса Христа, спасителя мира. (СПб., 1900). Ставрополь, 1991. С. 178; 179.

⁴⁸ Юлигер А. Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора // Раннее христианство. М., 2001. Т. 1. С. 207.

⁴⁹ Грундман В. Иисус из Назарета. С. 78.

⁵⁰ Штраус Д.Ф. Жизнь Иисуса. М., 1992. С. 178. Аннатель Т. Христианство: догмы и ереси. СПб., 1997. С. 70. В христианстве происходит предельная универсализация представления о Боге. Если сначала идея бога была связана с тотемным животным («эль» — овец, баран) как символом жизненной силы и Яхве изображали в виде «пар-бен-бакар» (молодой вол), то теперь он окончательно «теряет» форму.

⁵¹ Иеремияс И. Богословие Нового Завета. Ч. 1. Прозвешение Иисуса. М., 1999. С. 203 — 207. Заметим, что слово «отец» в отношении Бога впервые применяется тоже в Торе (Втор 32:6).

⁵² Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 93. «Изо всех религий одно христианство рядом с совершенным Богом ставит совершенного человека, в котором полнота божества обитает телесно» (Солвьев В. С. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 306).

⁵³ Мень А. Сын Человеческий. Гл. 18.

⁵⁴ Иисус Христос в документах истории. СПб., 1999. С. 182.

⁵⁵ Аннатель Т. Христианство: догмы и ереси. СПб., 1997. С. 70.

⁵⁶ Сам беспрекословно подчиняется воле божьей, даже в своей знаменитой молитве: «...впрочем, не моя воля, но твоя да будет!» (Лк 22:42); хотя и не «видит» этот момент Бога («Элои, Элои! Ламма савахфани! Боже мой, боже мой! Для чего ты меня оставил?» (Мк 15: 34; Псалом 22:1).

⁵⁷ Лопухин А.П. Библейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986. С. 152.

⁵⁸ Лопухин А.П. Там же. С. 154.

⁵⁹ Лопухин А.П. Там же. С. 159.

⁶⁰ Андреева Г.М. Социальная психология. М., 1988. С. 225–226.

⁶¹ Антонов В.И. Символ в обществе и культуре Востока. М., 1993. С. 11.

⁶² Ван Дейк Т.А. Язык, познание, коммуникация. М., 1989. С. 175 — 176.

⁶³ Мень А. Сын человеческий // Пуцкович Ф.Ф. Жизнь господина нашего Иисуса Христа, спасителя мира. С. 192.

⁶⁴ Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.

⁶ Тихомиров Л. Религиозно-философские основы истории. М., 1998. С. 139, 142.

⁷ «Отец» и «сын» — символы начала и перспективно-го продолжения истории. Под сыном чаще всего понимается первородный сын, который становился духовным наследником (ср. рассказ о «споре» Исава и Исаака).

⁸ Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. М., 1993. С. 4; Breasted D.H. The Dawn of Conscience. L., 1934. P. 350; Ринекер Ф., Майер Г. Библийская Энциклопедия Брокгауза. 1999. С. 591; Келлер В. Библия как история. М., 1998. С. 133; Wriberbuch der Aegyptischen Sprache. Bd. II. Berlin, 1955. S. 137 — 138; Faulkner K.O. A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford, 1990. P. 116.

⁹ Ленцман Я.А. Сравнивая евангелия. М., 1967. С. 53.

¹⁰ Штраус Д.Ф. Жизнь Иисуса. М., 1992. С. 306.

¹¹ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / Перевод на русск., прим. Ч.И. Скоуфилда. М.: Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов. М., 1989. С. 87.

¹² Слова светильные // Тексты Кумрана. СПб., 1996. С. 272.

¹³ Цит. по: Бельский М. С. Иудаизм. М.: ИПЛ, 1974. С. 152 — 153.

¹⁴ II, 9, 3 — цит. по: Бобринский А. Из эпохи зарождения христианства. Свидетельства нехристианских писателей первого и второго веков и Господе нашем Иисусе Христе и христианах. М., 1995. С. 18. Один из главных терминов евангелий — «Я» (Меня, Мне). Христос начинает с традиционной интерпретации иудейского Закона («вы слышали, что сказано древним...»), но затем дает свою интерпретацию («но я говорю вам»).

¹⁵ Селезнев М.Г. Мир Ветхого Завета // Религии Древнего Востока. М., 1995. С. 122.

¹⁶ Мечковская Н.Б. Язык и религия. М., 1998. С. 120.

¹⁷ Золотаревский М. Элементы христианского богословия с точки зрения иудея. Тель-Авив, 1996. Ч. 1. С. 77. См. также: Словарь библейского богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура и др. Киев, М., 1998. С. 588 — 591.

¹⁸ Прямые коротки пути: / Потребна скорбь, потребно время, / Чтобы смогло произрасти / На ниву брошенное время. (Х.Н. Бялик, перевод И.А. Бунина).

¹⁹ Ринекер Ф., Майер Г. Библийская энциклопедия Брокгауза. Кременчуг, 1999. С. 962; Словарь библейского богословия. С. 1154.

²⁰ 'Olām G.R. // Biblia e Oriente. Vol. 16. 1974. P. 182; Vries J. De. Yesterday, Today and Tomorrow. Time and History in the Old Testament. Grand Rapids. 1975. P. 39; Вейнберг И. Пространство и время в модели мира ветхозаветного историописца // Народы Азии и Африки. 1990. № 6. С. 76.

²¹ 'Olām — «поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история» (Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 88.)

²² Эта модель фактически существует в любой культуре и связывается с двумя обязательными «точками отсчета»: «грехопадением» и фигурой «спасителя» («первопредка», «родоначальника», «героя», «мудреца», «вождя»).

²³ Напр.: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 83.

²⁴ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 23.

²⁵ Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986. С. 58; Вейнберг И.П. Рожде-

ние истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. М., 1993. С. 264; Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб., 2001. С. 31 — 34; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 212; Ахундов М.Д. Концепция пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982. С. 12.

²⁶ Любопытны слова М. Лютера: «Ветхий Завет — это завещание Христа, которое по его воле было вскрыто после его смерти и прочитано и провозглашено повсюду посредством Евангелия» (Цит. по: Янси Ф. Библия, которую читал Иисус. М., 2001. С. 22).

²⁷ Зеньковский В. Апологетика. Рига, 1992. С. 167.

²⁸ В связи со сказанным невозможно согласиться с утверждением, что «тот, кто будет стараться осмыслить историю односторонне, настаивая на самостоятельности (автономности) человеческой деятельности, тот никогда не придет к библейскому откровению» (Мануччи В. Библия — Слово Божие. Общее введение в Священное Писание. М., 1996. С. 38 — 39).

²⁹ Антипов Г.А. Историческое прошлое и пути его познания. Новосибирск, 1987. С. 111.

³⁰ Фролов Э.Д. Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. Л., 1981. С. 38; Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982. С. 78; Андреев Ю.В. Об историзме гомеровского эпоса // Вестник древней истории. 1982. № 12. С. 3 — 11; Вейнберг И.П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. М., 1993. С. 308.

³¹ Барг М.А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987. С. 3.

³² Левада Ю.А. Историческое сознание и научный метод // Философские проблемы исторической науки. М., 1969. С. 203 — 204.

³³ Там же. С. 204; Пятикнижие и гафтарот. М., Иерусалим, 2001. С. 7, 1389.

³⁴ Пятикнижие и гафтарот. С. 1390.

³⁵ См.: Иеремияс И. Богословие Нового Завета. Ч. 1. Провозвестие Иисуса. М., 1999. С. 153 — 162. Точнее было бы все же говорить о том, что он, в соответствии с иудейской традицией, ожидал «ахрит хаимам» («конца времен»). Но слово «конец» означает и «цель», утверждение Цели. См.: Розен М. Уроки Библии // Иностранная литература. 1990. № 9. С. 234.

³⁶ Гарнак А. Сущность христианства // Раннее христианство. М., 2001. С. 50.

³⁷ Флуссер Д. Иисус, свидетельствующий о себе. Челябинск, 1999. С. 91.

³⁸ Теуш В.Л. О духовной истории еврейского народа. М., 1997. С. 160.

³⁹ Осмелюсь возразить А.С. Пушкину («Но провидение не алгебра, ум человеческий... не пророк, а угадчик... невозможно ему предвидеть случая — мощного, мгновенного орудия провидения»). Полн. собр. соч. Т. XI. М., 1949. С. 127): провидение — алгебра, а ум человеческий действительно пророк, а не угадчик, но лишь в условиях «состоявшейся» культуры. На стыках же культур он попадает под власть «случая», но, как замечает сам поэт, случай все равно остается «мощным; мгновенным орудием провидения», просто человек с ним еще не сталкивался. Случайное в данном случае не просто редкое и непостоянное, а еще и доселе неизвестное.

⁴⁰ Вейнберг И.П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. С. 139.

⁴¹ Захарас В.К. Библийские истоки половой морали христианства. Автореф. дис. ... канд. филос. наук.

Минск, 1988. С. 14.

¹⁰¹ Гилель: «Не делай ближнему своему того, что ты не желаешь, чтобы делали тебе». См.: Пятикнижие и гафтарот. С. 790.

¹⁰² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 385.

¹⁰³ Кернс Э. Дорогами христианства. История церкви. М.: Прогресс, 1992. С. 38.

¹⁰⁴ Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997. С. 282.

¹⁰⁵ Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 118.

¹⁰⁶ Губин В., Некрасова Е. Философская антропология. М., 2000. С. 10.

¹⁰⁷ Лотман Ю.М. Клио на распутье // Наше наследие. 1988. № 5. С. 2.

¹⁰⁸ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М.: Прогресс, 1986. С. 236.

¹⁰⁹ История Древнего Мира. М., 1982. С. 124. Прим. 15.

¹¹⁰ По мнению Э. Ренана, одной из «доктрин» Христа был «евнионизм» (от евр. евнионим – бедные), акцент в котором делался на социальном равенстве. Ренан Э. Жизнь Иисуса. М., 1991. С. 146.

¹¹¹ Stendahl K. The Scrolls and the New Testament. L., 1958. P. 122; Амусин И.Д. Рукописи Мертвого моря. М., 1960. С. 249; Ленцман Я.А. Сравнивая евангелия. М., 1967. С. 61.

¹¹² Словарь библейского богословия. С. 31.

¹¹³ Декаполис, т. е. десять городов на территории теперешней Иордании, которые образовали союз со Скиптолом в Самарии, находившейся в прямой зависимости от Рима.

¹¹⁴ Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. М., СПб., 1997. С. 282.

¹¹⁵ Второй Ватиканский Собор. Конституции. Декреты. Декларации. Брюссель, 1992. С. 433.

¹¹⁶ Теуш В.Л. О духовной истории еврейского народа. М., 1997. С. 163.

¹¹⁷ Мень А. Сын человеческий // Пуцкович Ф.Ф. Жизнь господа нашего Иисуса Христа, спасителя мира. С. 185.

¹¹⁸ «Для изложения Десяти заповедей выбрана такая форма построения предложений и выражений, что каждое слово, будучи однажды услышанным или прочитанным, навсегда врезается в память» (Пятикнижие и гафтарот. С. 550).

¹¹⁹ Мень А. Как читать Библию. М., 1997. Ч. 1. С. 182.

¹²⁰ Мшвенкердзе В.В. Человек и политика. М., 1984. С. 47; См. также: Флегонтова С.М. Идеология: понятие и явление. Опыт социально-психологического анализа // Понятия, принципы, категории (опыт философского и социально-психологического анализа). Л., 1975. С. 119;

¹²¹ В иудейской традиции – пять, они определяют обязанности человека по отношению к Богу (бейн адам лемаком), сюда включается и заповедь уважения к родителям (Пятикнижие и гафтарот. С. 390).

¹²² В иудейской традиции на второй скрижали было написано тоже пять заповедей, которые определяли обязанности человека по отношению к другим людям (бейн адам лехаверо). (Там же.) Любопытно, что в корпусе десяти заповедей оказались и такие «вполне материалистические ценности», как всеобщая справедливость, права человека, забота об экологии (К. Генри. Христианин среди философов. М., 1994. С. 12).

¹²³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 168.

¹²⁴ Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 193.

¹²⁵ Ринекер Ф., Майер Г. Библейская энциклопедия

Брокгауза. С. 94.

¹²⁶ «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 4).

¹²⁷ Триада «априори – апостериори – микст» введена в 1897 г. Г. Моком.

¹²⁸ Поснов М.Э. Иудейство. Киев, 1906. С. 167.

¹²⁹ Гумбольд В., фон. Цит. по: Миловидов В.А. Текст, контекст, интертекст. Введение в проблематику сравнительного литературоведения. Тверь, 1998. С. 5. См. также: Михайлов А.В. Надо учиться обратному переводу // Одиссей. 1990. С. 58.

¹³⁰ «Сын человеческий не имеет, где приклонить голову» (Мф 8:20).

¹³¹ Другой вариант перевода: «Как упряма корова, так упрям Израиль».

¹³² «Прежде нежели был Авраам, я есмь»: Ин 8:57–58.

¹³³ Миловидов В. А. Текст, контекст, интертекст. Введение в проблематику сравнительного литературоведения. Тверь, 1998. С. 57.

¹³⁴ См.: Там же. С. 61.

¹³⁵ Цит. по: Миловидов В.А. Текст, контекст, интертекст. ... С. 59.

¹³⁶ Бульман Д.Р. Цит. по: Мережковский Д. Иисус Христос. Харьков; М., 2000. С. 380.

¹³⁷ Цит. по: Миловидов В.А. Текст, контекст, интертекст. ... С. 61.

¹³⁸ Аверинцев С.С. Иудейская мифология. Мифы народов мира. 1987. Т. 1. С. 587.

¹³⁹ Сен-Симон. Избранные сочинения. М., Л., 1900. Т. 1. С. 177.

¹⁴⁰ Ковельман А.Б. Толпа и мудрецы Талмуда. М.: Иерусалим, 1996. С. 52.

¹⁴¹ Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1900. С. 119.

¹⁴² Ковельман А.Б. Толпа и мудрецы Талмуда. С. 52.

¹⁴³ Бульман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия. Вopr. философии. 1992. № 11. С. 86.

¹⁴⁴ Канонические евангелия. М.: Наука, 1992. С. 1.

¹⁴⁵ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / Перевод на русск., прим. Ч.И. С. уфилда. С. 1084.

¹⁴⁶ Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб.: Лань, 2000. С. 62 – 63.

¹⁴⁷ Амусин И.Д. Кумранская община. М., 1983. С. 1. Лёзов С.В. История и герменевтика в изучении Нового Завета. М., 1996. С. 40 – 41.

¹⁴⁸ Верещагин Е.М. Библистика для всех. М., 2000. С. 31.

¹⁴⁹ Лёзов С.В. История и герменевтика в изучении Нового Завета. С. 41.

¹⁵⁰ Флуссер Д. Иисус, свидетельствующий о себе. С. 1.

¹⁵¹ Любопытно, что Христос пользуется более основательно для того времени отредактированным текстом Танаха (хотя и не завершённым) I в., а апостолы, видимо, в большей степени ориентируются на Септуагинту (III в. до н. э.). Западная цивилизация полагается «непротиворечиво» использовать оба текста. Грундманн В. Иисус из Назарета // Грундманн В. Иисус из Назарета. Эллерт Г. Мухаммед – пророк Аллаха. С. 18.

¹⁵² «Богоявление» Христа начинает рассматриваться и третьи из наиболее важных и определяющих судить человечества событий (Творение, Дарование Десяти Заповедей).

¹⁵⁴ Гарнак А. Сущность христианства // Раннее христианство. М., 2001. Т. 1. С. 106.

¹⁵⁵ Здесь невозможно не упомянуть мнение Ф. Ницше о том, что «был один христианин, и тот умер на кресте».

сте. Само «евангелие» умерло на кресте». Павел — носитель «дурной вести», дисангелия. См.: Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. М.: Полигиздат, 1990. С. 56; Ницше Ф. Так говорил Заратустра. СПб., 1913. С. 96. «Ведь что такое, если подытожить, христианская вера? Это лишь непоколебимая уверенность в Христе, либо вообще ничто... Не хочешь об этом думать? Значит, ты погиб» (Мигель де Унамуно. Два эссе. Вера // Иностранная литература. 2001. № 3. С. 251, 256).

¹⁵⁶ Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб., 2000. С. 36, 40. Фигура Павла с неизбежностью должна была вырасти за спиной Христа. Как это часто бывает в истории (наивный идеалист Мартин Лютер и твердо стоящий на «земле», подлинный основатель лютеранства Филипп Шварцерд-Меланхтон, тугодум Карл Маркс и изящно-блестящий Фридрих Энгельс, «кремлевский мечтатель» В.И. Ленин и «кремлевский горец» И.В. Сталин), за Учителем обязательно приходит Ученик, прагматично и иронично наводящий порядок в доме «после гостей». Павел продолжил и одновременно оспорил Христа. Если для Христа не было ответов, то для Павла не стало вопросов. Он тоже примет мученическую смерть, но погибнет не как непонятый Бог, а как непринятый Человек.

¹⁵⁷ Кюнг Г. Великие христианские мыслители. С. 39. Павел подвергает дескриптивно-аналитической обработке собранную с помощью апостолов-учеников Христа информацию о нем, его жизни и идеях, разрабатывает на этой базе соответствующую программу по объединению всех христиан и созданию «истинной Церкви» и, по мере ухода соратников «распятого Бога» на выполнение задания «нести всей твари на земле истину», замещает их, становясь «новым» апостолом, тринадцатым, который, хотя и не видел Христа, но слышал его и понял лучше всех свидетельствовавших о нем.

¹⁵⁸ Идея «воплощения» как «инхронизация» (вхождение во время, в греческой традиции) начинает новый темпоральный ряд.

¹⁵⁹ Канонические евангелия. М.: Наука, 1992. С. 8, 71.

¹⁶⁰ Вреде В. Павел. М., 1907. С. 42. Послания Павла фактически представляют еще одно евангелие, качественно отличное от синоптических евангелий прежде всего тем, что на первом месте стоят взгляды не Христа, а самого автора (Жебелев С.А. Апостол Павел и его послания. Пг., 1922. С. 3).

¹⁶¹ Кюнг Г. Великие христианские мыслители. С. 53. В «посланиях» Павла «закон» появляется как обруч, сдерживающий порыв человека к «оправданию», он четко противостоит вере (Раков В.М. Послания апостола Павла: экзистенциально-логический и культурно-исторический комментарий // Античность Европы. Межвуз. сб. науч. тр. Пермь, 1922. С. 87).

¹⁶² Цит. по: Поликарпов В.С., Поликарпова В.А. Феномен человека — вчера и завтра. Ростов н/Д., 1996. С. 199.

¹⁶³ Вейнберг И. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986. С. 95 — 99.

¹⁶⁴ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства и другие работы. М., 1991.

¹⁶⁵ Сумм Л. Римский стык // Новый мир. 2000. № 11. С. 171.

¹⁶⁶ Флуссер Д. Иисус, свидетельствующий о себе... С. 57

¹⁶⁷ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 495.

¹⁶⁸ Макьявелли Н. История Флоренции. Л., 1973. С. 17.

¹⁶⁹ Мень А. Сын человеческий // Пуцкович Ф.Ф. Жизнь господина нашего Иисуса Христа, спасителя мира. С. 177.

¹⁷⁰ Грундман В. Иисус из Назарета // Грундман В. Иисус из Назарета. Эллерт Г. Мухаммед Пророк Аллаха. С. 26.

¹⁷¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. С. 49.

¹⁷² Рожанский И.Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988. С. 412.

¹⁷³ Butterfield H. Christianity and history. L., 1950. P. 28.

¹⁷⁴ Vilburn R.L.P. Early christian interpretations of history. L., 1954; Barnes H.E. A history of historical writing. N. Y., 1963; Smalley B. Historians in the Middle Ages. L., 1974. P. 27—49.

¹⁷⁵ Снытко Е. От ветхозаветного к общечеловеческому праву // Российская юстиция. 2001. № 6. С. 57.

¹⁷⁶ Телушкин Й. Еврейский мир. Иерусалим, М., 1992. С. 11

¹⁷⁷ Никонов В.А. Библия и уголовный закон. Тюмень, 1995. С. 12 — 13.

¹⁷⁸ Cairns G.E. Philosophies of History. Meeting of East and West in Cycle-Pattern Theories of History. N. Y. 1962. P. 244 — 245.

¹⁷⁹ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. С. 36; Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Тр. по знаковым системам. Тарту. 1973. Т. 4. С. 144 — 145.

¹⁸⁰ Вейнберг И.П. Пространство и время в модели мира ветхозаветного историописца // Народы Азии и Африки. 1990. № 6. С. 84.

¹⁸¹ Бердяев Н.А. Царство Божие и царство кесаря // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1. М., 1992. С. 24.

¹⁸² Ахундов М.Д. Концепция пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982. С. 63.

¹⁸³ Речь не может идти о геологической катастрофе, она невозможна, ибо мир сотворен Богом и он «хорош» (Быт 1: 31). Как при Моисее, так и при Христе — Павле людей пугает не природа. Ее законы уже более или менее понятны и освоены опытным путем. Человек остро чувствует свое бессилие перед историей. Природа сотворена «добрым» и «милостивым» Богом как упорядоченная система, и человек ею лишь сознательно, но уже умело управляет. По сравнению же с обществом, которое «творит» сам человек, она менее «опасна». Уже по этой одной причине «конец света» и все «катастрофы» носят социальный характер и происходят исключительно потому, что люди отклоняются от Закона.

¹⁸⁴ Цит. по: Капустин Н.С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). М.: Мысль, 1984. С. 72.

А.П. КАРСАВИН КАК ФЕНОМЕН РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

С.В. Костов

Как религиозный мыслитель Л.П. Карсавин является преемником и продолжателем русско-православной святоотеческой традиции, идеи которого развивались в русле отечественной религиозной мысли конца XIX — начала XX в. Но как явление в русской культуре Карсавин еще не занял места, соответствующего масштабам его личности. Сравнительный анализ историографии этого феномена и непосредственно источников свидетельствует, что культурное наследие Карсавина до конца еще не освоено.

Исследуя феномен Карсавина, нельзя не задаться вопросом, почему человек, которого по семейной традиции готовили к артистической карьере, вместо сравнительно беспроblemной жизни артиста выбирает трудный путь служения истине, становится крупным русским религиозным философом и заканчивает жизнь на нарах отечественного исправительно-трудового лагеря. Почему карсавинский феномен не явлен нам как выдающийся артист балета и балетмейстер подобно Михаилу Фокину? Ведь для этого у него были все условия: отец его был известный танцовщик Мариинского театра, ученик Мариуса Петипа, сестра — всемирно известная балерина, да и сам Лев Платонович в детстве учился в балетной школе. Какое-то трудно объяснимое салто-морале совершил в юности будущий мыслитель, круто изменив свою судьбу, прямо-таки акробатический прыжок в выборе жизненного пути.

Хронотоп данного феномена: Россия на переломе столетий переживает кризис государственности. Современные позитивисты объясняют его необычайно интенсивным культурным взаимодействием двух цивилизаций — российской и западной. В «трехчленке» Н.Я. Данилевского это «пересадка»¹. В понимании зрелого Карсавина, упорядочившего свое мировоззрение, это момент взаимопроникновения двух индивидуализаций высшего субъекта, только не в смысле воздействия друг на друга и последующего взаимодополнения, а в смысле развития каждой индивидуализации изнутри, из самой себя, когда то, что «чуждо», например для России, есть неким образом ее «собственное», так как и Россия, и Запад — это всего лишь аспекты высшего субъекта, которые потен-

циально содержат всю полноту Абсолюта, но Его актуализация в них, или теофания², дана в развитии, т. е. в относительной неполноте.

Россия в отличие от номократического Запада — идеократическая цивилизация, т. е. системообразующим фактором российской государственности является прежде всего идеосфера: кризис в ней вызывает кризис государственности. Поэтому неоднократные смуты в России — это следствие сильных возмущений в идеосфере. Но тип цивилизации определяется ментальностью народа, творящего эту цивилизацию. Одна из самых характерных составляющих русского менталитета — это тяга к Абсолюту: «русские всегда хотят действовать во имя некоторого абсолюта или подняться на уровень абсолюта»; если русский сомневается в абсолютном идеале, то он «способен перейти от невероятного законопослушания к самому необузданному бунту»³.

Семья Карсавиных имела глубокие корни русской культуре, в известной степени обладая какой-то частью ее духовного наследия⁴ и был православной по мировоззрению. Родословное древо Карсавиных произрастало «от Палеолога византийской императорской семьи, которая дала России великую княгиню — Софию Палеолог»⁵, а ближайшая ветвь по материнской линии вела к русскому религиозному философу-славянофилу А.С. Хомякову⁶. Таким образом, Карсавин, пользуясь его же терминологией, предречен был явиться одной из наиболее полных индивидуализаций русского народа, уже имевшего достаточно мощный онтологический потенциал для духовного саморазвития, Боговоплощения себе, или теофании. Понятно, что в момент «теодеривации» российской идеосферы марксизм не время православному русскому выписывать сцене раздвоения⁷ и кренделя, а время осмыслить происходящее, хотя бы задуматься над самыми простыми вопросами: в чем же причина успеха марксизма в России, почему православие не отторгает его целиком, а кое-что воспринимает из него?

Итак, феномен Карсавина — это частный «ответ» на «вызов» эпохи. Сам же Карсавин, открывающий причинно-следственную связь, понимает свое сотворенное Богом «Я» как одну из реал

заций единого всепространственного и всевременного субъекта, которая есть конкретная индивидуализация русского народа в исторический отрезок времени с 1882 по 1952 гг., явленная в определенной неполноте Абсолюта и данная в эмпирическом становлении. То есть по отношению к такой более высокой индивидуальности, как народ, Карсавин представляет собой «частное всеединство своих моментов-качествований» и лишь «момент-качествование» этой высшей индивидуальности. В конечном итоге Л.П. Карсавин не может не заявить, что *«это частное всеединство — реакция индивидуальной души на воздействие высшей»*⁸, а значит, все тот же частный «ответ» на «вызов» эпохи. Переиначивая народную мудрость, так и хочется сказать: от причины и следствия не зарекайся. Это, конечно, шутка, т. к. в действительности непрерывность исторического процесса в карсавинской системе исключает причинно-следственную связь, необходимым условием которой является прерывность.

Кризис российской государственности, по Карсавину, — это переходное состояние от одного «момента-качествования» русского народа к другому, онтологически более наполненному божественным содержанием, т. е. такому, теофания в котором возрастает. Возрастание теофании в историческом процессе уже подразумевает и его телеологичность. Цель исторического развития есть реализация космического всеединства исторического субъекта как абсолютной индивидуальности. А *«критерий его приближения к идеалу должен быть найден в личности, наиболее полно выражающей Абсолюта в эмпирической сфере, а именно в Иисусе»*⁹. Таким образом, *«история достигает полноты только в христианской культуре. Христианством, которое преодолевает дуализм Бога и человека, даны учение об Абсолютном, превышающем различие между Творцом и тварью, учение о мире как теофании в человеке, идеи Боговочеловечения, Боговоплощения»*¹⁰.

По степени универсализма религиозно-философская система Карсавина на сегодняшний день является венцом модерна и представляет собой неприступную вершину для постмодернистов: она не только объясняет явление постмодерна, но и является тем параметром порядка, который систематизирует мировоззренческий хаос переходного постмодернистского состояния на качественном новом уровне.

Культурологическое значение карсавинского феномена имеет общепланетарный масштаб.

1) Карсавин создал не только универсальную религиозную систему, но и предложил стройную модель иерархически устроенного мира, началом и концом которого является Бог, а всеобщим принципом, реализующим и гармонизирующим все многообразие мира, является принцип всеединства.

2) Поскольку главная системообразующая категория карсавинского мировоззрения есть Бог, то исторический процесс в интерпретации Карса-

вина — это не только человеческий, но и божественный процесс, в котором любое сущее не столько «есть», сколько «становится», оказываясь одной из реализаций абсолютного всеединства. «Становление» сущего в карсавинском понимании — это «возрастание бытия» сущего в полноте отношения его к Абсолюту, т. е. когда оно наполняется божественным содержанием через теофанию. По отношению к позиции теистов, понимающих исторический процесс как человеческий, а также пантеистов, рассматривающих его как исключительно божественный, позиция Карсавина есть их синтез: любой субъект исторического развития *«получает от Творца полноту Его бытия, Его самого. Именно потому он не только пассивно получает Бога, но и свободно, активно Его приемлет и завоевывает. Бог его делает Собою, а он собою делает Бога. Один и тот же акт является, если рассматривать его со стороны Бога, актом творения Богом мира и человека из ничто, а если рассматривать его со стороны мира и человека — свободным актом приятия им завоевываемого им Бога. Лучшее всего этот двуединый акт, неотличный, конечно, от совершающих его Бога и космоса (человека) назвать термином теофания»*¹¹.

3) Предмет истории определяется как *«социально-психическое развитие всеединого человечества»*¹². В этом суть эпистемологического новаторства Карсавина как историка культуры¹³, предложившего переориентировать исследования с материальной сферы (государственный строй, экономический уклад, материальная база, общественные структуры, географическая среда, состояние биосферы) на ментальную (система мировоззренческих представлений, система ценностных ориентаций, система этических норм и другие неотрефлексированные формы сознания).

4) Но Карсавин предложил будущим исследователям не только новую эпистему, но и новую парадигму, оснатив их мощным методом исторического познания¹⁴, согласно которому полнота исследования конкретной исторической индивидуальности должна достигаться путем различения всех других разнопорядковых индивидуальностей, затем поочередного изучения специфичности каждой из них и, наконец, постижения степени их актуализации в изучаемом субъекте. В результате исследователь получает упорядоченную картину взаимовложенных индивидуальностей, «взаимостановящихся» во Всеединстве, когда дедуцирующая сила высших индивидуальностей диктует законы необходимости для низшей индивидуальности, а индуцирующая сила более низших индивидуальностей определяет ее своеволие, точнее, волю к *«возрастанию бытия»*, к наполнению его божественным содержанием или к *«обожению»*, по-карсавински. Таков карсавинский синтез Гегеля и Шопенгауэра.

5) Карсавин показал всеединство мира как взаимопроникающую иерархию всеединств разнопорядковых индивидуальностей, а их развитие — как иерархию взаимосвязанных «становлений».

Проще говоря, Л.П. Карсавин открыл принцип взаимовложенности сфер исторического бытия. Исходя из, казалось бы, очевидной взаимовложенности «*нижних и высших индивидуальностей*», или «*личностей*» (конкретный индивидуум, семья, род, сословие, класс, народ, культура, человечество, космос, Бог), Карсавин развернул гармоничную и грандиозную по масштабам картину «становления» мира. Любая отдельно взятая личность в этой иерархии осуществляет себя в актуализации качеств высших личностей и представляет собой как «*стяженное всеединство своих моментов*», так и «*момент высшей всеединой личности*». Причем «*момент не актуализует себя всецело, он, в качестве стяженного всеединства, не выражает в себе целиком все прочие моменты. Он, не выражая ни одного из них целиком, всех их выражает в различной, определяемой иерархическим положением своей качественности во всеединстве, степени ... стяженное всеединство момента полнее и яснее актуализуется в качестве ближайшего высшего субъекта, чем в качестве дальнейшего*»¹⁵. Это общий механизм «становления» мира, сам же процесс «становления» — это «обожение» каждой «индивидуальности» или «личности» через теофианию до полноты Абсолюта.

6) Карсавин открыл принцип абсолютной и относительной темпоральности, проще говоря, принцип растяжения и стяжения времени, согласно которому скорость протекания процессов во вложенной сфере больше, чем скорость их протекания в объемлющей ее сфере; или, в терминологии Карсавина, эмпирическое развитие низшей индивидуальности как смена «моментов-качествований» во всей их совокупности есть всего лишь момент всеединой высшей индивидуальности. Темпоральность процессов в конкретной сфере исторического бытия напрямую связана с частотой смены «моментов-качествований» индивидуальности, «становящейся» в этой сфере, и поэтому темпоральность смены «моментов-качествований» индивидуальности растет от высшей к низшей. Иными словами, миг развития высшей индивидуальности тождествен целой эпохе низшей. Это относительная темпоральность. В то же время все процессы всевозможных «становлений» разнотемпоральных индивидуальностей в своей совокупности есть всего лишь один единовременный акт Божественного творения. Это абсолютная темпоральность.

7) Более того, Карсавин открыл фрактальную¹⁶ структуру пространственно-временного единства и, как следствие, фрактальную онтологию низших и высших «личностей» как «индивидуализаций» Абсолюта. Это эпохальное открытие, но он пользуется им как чем-то само собой разумеющимся, причем не вскользь, а так, что все его работы, являющиеся по сути дела развернутой экспликацией всевременного и всепространственного принципа фрактальности мира как всеобъемлющего всеединства взаимовложенных всеединств.

Именно этот принцип лежит в основе самой известной рабочей формулы Карсавина: всеединство моментов низшей индивидуальности есть всего лишь момент высшей (последняя же как всеединство своих моментов является вновь лишь моментом еще более высшей, и т. д.

8) Карсавинская система фрактального мироустройства ясно высвечивает всевозможные когнитивные тупики как исторического, так и любого другого познания; и, более того, указывает на способы их преодоления. В частности, она очень просто объясняет невозможность непротиворечиво описать какое-либо историческое явление любым очевидцем, вписанным в это явление единым с ним хронотопом, т. е. сомасштабностью по времени и пространству (в логике эти противоречия известны как теоремы Геделя и Тарского), и не только объясняет — в этом исключительный по универсальности гносеологический позитив системы, но и демонстрирует пути выхода из подобных когнитивных ловушек (в логике такой выход называется переходом из ситуации Геделя в ситуацию Тарского). Например, карсавинское «*усовершенствование исторического познания заключается в том, что преодолеваются условно установленные границы, и преодолеваются с помощью исторического метода, т. е. чрез восхождение к всеединству*»¹⁷. Так как исторический процесс по Карсавину, — это саморазвитие всеобъемлющего всеединства всех взаимовложенных всеединств, то его метод исторического постижения предполагает гносеологический переход от одного фрактально структурированного всеединства к другому. В более конкретной экзemplификации этот переход в процессе исторического следования по-карсавински осуществляется следующим образом: «*...сосредоточившись на истории Наполеоновской кампании, отвлекшись ее, противопоставляем ее другому моменту — кампании союзников. Ведь ни та ни другая не обнимаемы из себя самих: иначе они и не «взаимодействовали» бы. Чтобы понять это «взаимодействие», надо обратиться к высшему моменту. И пока мы к нему не обратимся, в пересечении деятельности двух субъектов перед нами будет лежать непонятная данность, описываемая не объяснимая»*¹⁸.

9) Вся история, по Карсавину, религиозна. Культура также рассматривается с религиозной точки зрения: «*культура полнее всего понимается в религиозном ее качественности, ибо она полнее всего актуализируется*»¹⁹. Политеофания в той или иной религиозной культуре определяет ее потенциальную возможность вселенской. С этой точки зрения карсавинский анализ религиозных конфессий обнаружил крестно-национальную или обезличивающую национальную ограниченность почти всех религий, кроме православия: «*Вне церковности человек — лишь потенциал личности... Истинным церковным и личным качеством индивидуальности является сознание ею своей связи с Божеством, как всеединством... Мы наблюдаем*

ем этот рост церковности и личного самосознания в великих религиозных культурах теистического характера: в иудаизме и в исламе. Однако рост в них церковности односторонен и не содержит в себе абсолютно-ценного и церковного, выраженного другими культурами». Более того, эти конфессии признают «лишь свое понимание Абсолютного», в силу чего «всеединство религиозного идеала умалется в уравнилельный универсализм данного его выражения, всеединство человечества — в обезличивающее растворение всех культур и народов (в иудаизме и магометанстве)»²⁰.

Таким образом, в дальнейшем развитии иудаизма и мусульманства Л.П. Карсавин не усматривает никаких перспектив на вселенскость. Это касается и других нехристианских религий: Карсавин и в них не обнаруживает достаточного потенциала на полноту Всеединой Церкви. Анализируя христианство, он постоянно подчеркивает крайне ограниченный характер католичества и протестанства и также отказывает им в способности актуализировать высшие моменты церковно-личного бытия.

Большие перспективы на вселенскость имеет русская православная церковь, которая является наиболее полным и совершенным выражением

Всеединой Церкви, так как сохраняет всяческое национальное в соборном. Поэтому рост церковности в ней способен быть многосторонним, и ее «возможное дальнейшее развитие представляется... как совершенное раскрытие православия в становлении им своего многообразия, воссоединении с ним других, утрачивающих этим свою ограниченность церквей и в развитии до христиански-церковного бытия всего нехристианского космоса... сейчас наибольшая полнота Церкви в православии; и, может быть, именно потенциальность его позволяет православному человеку подняться над ограниченностью эмпирических церквей, не отвергая ценности каждой из них и укореняясь во вселенской»²¹.

В работе «Философия истории» Карсавин с достаточным обоснованием утверждает, что «история должна быть религиозною. Но необходимо пойти далее: история должна быть православною»²², т. е. не абстрактно-религиозной, а конкретно-православной.

Таким образом, следуя логике Карсавина, можно предполагать, что Сибирь как перекрестье мировых религий может стать исходным пунктом и одним из центров вселенской интеграции религиозных конфессий, или, по Карсавину, религиозных культур.

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 98.

² Богоявление.

³ Цит. по: Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 397.

⁴ Культура, по Л.П. Карсавину, всегда воцерковлена, а русская православная семья — это индивидуализация всеединства русской православной церкви, т. е. момент этого всеединства в его ограниченности, незавершенности — некое «стяженное всеединство». В этом смысле такой исторический индивидуум, как семья Карсавиных представляет собой одну из реализаций всеединства русской православной культуры.

⁵ Штейнберг А.З. Л.П. Карсавин // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 485.

⁶ Карсавин Л.П. Введение в историю (Вступительная статья А.Л. Ястребицкой) // Вопр. истории. 1996. № 8. С. 101.

⁷ Макароническое прочтение по-русски французского *pas de deux*.

⁸ Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 75.

⁹ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 393.

¹⁰ Карсавин Л.П. Философия истории. С. 214.

¹¹ Там же. С. 76 — 77.

¹² Там же. С. 98.

¹³ Карсавин Л.П. Введение в историю. С. 102 — 103; Ястребицкая А.Л. Историк культуры Лев Платонович Карсавин: у истоков исторической антропологии в России // Диалог со временем: историки в меняющемся мире. М., 1996. С. 40.

¹⁴ Карсавин Л.П. Философия истории. С. 190 — 191.

¹⁵ Там же. С. 79.

¹⁶ Фрактальность — сохранение самосебеподобия при изменении масштаба темпоральности.

¹⁷ Карсавин Л.П. Философия истории. С. 320.

¹⁸ Там же. С. 299.

¹⁹ Там же. С. 169.

²⁰ Там же. С. 172 — 174.

²¹ Там же. С. 174 — 175.

²² Там же. С. 171.

ЕВАНГЕЛЬСКАЯ ЦИТАТА В ПОЛЕМИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ МАКСИМА ГРЕКА

Л.И. Журов

Ориентирование на библейскую, святоотеческую, богослужебную литературу было обязательным и этикетным для древнерусской литературной традиции. «Средневековый писатель ищет precedентов в прошлом, озабочен образцами, формулами, аналогиями, подбирает цитаты...», — писал Д.С. Лихачев¹. «Библейские элементы присутствуют тотально в средневековых произведениях»², — отмечает К. Станчев.

Отношение к библейской цитате определялось тем, что прошлое во времена средневековья воспринималось как настоящее, традиция была более авторитетна, чем новация. Произведение одновременно находилось в двух контекстах: традиции и современности. В такой двуслойной структуре повествования, предполагающей двойной уровень прочтения, «при котором каждое слово может содержать “намек” на другое слово, написанное “священными” авторами»³, где «теоцентричная точка зрения» накладывается на создание конкретного текста, «цитация не просто прием, а принцип средневековой словесности, принцип конструирования текста»⁴.

Само понятие «цитата» представляет теоретический интерес⁵. Традиционно цитату рассматривают как одну из форм реминисценции, неточная цитата может переходить в реминисценцию, скрытая — в аллюзию. Цитата всегда вступает в отношения с авторским текстом.

Проблема цитации как часть более общей проблемы «чужого» слова в авторской речи решалась М.М. Бахтиным⁶. Он определял «чужую речь» в авторском контексте как «речь в речи, высказывание в высказывании». Бахтин рассматривал динамику взаимоотношений авторской и «чужой речи» и выделял для древнерусской письменности такой тип взаимодействия, в котором преобладает обезличенная (в языковом смысле) прямая речь.

В продолжение развития идеи Бахтина цитацию стали определять «как включение элемента “чужого текста” в “свой текст”, которое должно модифицировать семантику данного текста... в противоположность заимствованию, которое не влияет на семантику текста и может быть даже бессознательным»⁷.

Анализ конструирования текста полемикакого сочинения Максима Грека с помощью цитаты — задача настоящей статьи.

В литературной традиции Максима Грека необходимо выделить цитаты канонические (библейские, святоотеческие) и светские (цитаты сопонентов, самоцитаты). Природа и функция этих цитат разная. Исследователи отмечают такие функции, как этикетную, эстетическую, коммуникативную, полемическую, экзегетическую и др. Рассмотрение евангельской цитаты как поэтического феномена позволило выделить смыслопородающую и текстоорганизующую функции. Об этом анализа в данной небольшой публикации ставится евангельская цитата как самая явная в отличие от скрытой цитаты его адресантов. Этот анализ можно будет расширить на многочисленные цитаты из Толковой псалтири, ради перевода которых богослов и был приглашен в Москву.

Как установлено с помощью визуального анализа, большее число библейских цитат находится в составе полемических сочинений Максима Грека. Так, сравнение двух произведений, одинаковых по объему: послания великому князю силию III о завершении перевода Толковой псалтири и трактата против астрологии в связи с предсказанием всемирного потопа 1524 г. — показывает, что в первом писатель обходится одной цитатой, во втором, дискутируя, он опирается на цитату. Отсюда можно сделать вывод о функции цитации в рукописном наследии Максима Грека, как правило, один из сильных приемов полемики. Цитата не вставка, а звено в цепи рассуждений автора, она вплетена в ткань его рассуждений, становится узлом, скрепляющим текст.

Библейская цитата связана с контекстом. Из-за этого, перемещаясь в результате цитирования в новый контекст (сочинение писателя), она оставляет на себе память о своем источнике. Библейская цитата в полемическом сочинении становится инструментом полемики, она опора писателя, генератор новых смыслов (аргументов). Смыслопорождающая и текстообразующая функции цитаты ведутся в полемическом сочинении Максима Грека. Писатель не просто цитирует,

иблейский текст, а комментирует, толкует его. Он выступает как герменевт. Он строит герменевтический круг.

Нельзя не оценить цитату с точки зрения текстологической. Ожидание малочисленности разнотчений текста евангельской цитаты не подтвердилось. Казалось бы, канонический текст должен лучше сохраняться (бережно храниться) книжниками, писцами. Но это не так. Текстология цитатного слова как «чужого» текста и авторского текста не имеет принципиальных различий, каких-либо преимуществ. Анализ разнотчений в цитатах из Писания может пополнить тему об «исправлении книг русских».

Анализ цитации Максима Грека позволил выделить разнообразные приемы введения «чужого слова». Он свободно встраивает «чужое слово» в свою речь. Ссылаясь на учительную (святоотеческую) литературу, он указывает имя, имя — это знак, с его помощью вводится текст цитаты: «божественный Иоан Златоуст таковая глаголет в слове о серафимех», «Но услышим ныне премудрейшаго Дионисия Ареопагита, что нам повелевает и како нам попускает искати божественных ипостасей», «Августин святыи бысть на соборѣ Карфагенскомъ Иппонейский епископъ, мужъ святъ и философъ изящень во всѣхъ, и книги его нарочитѣиши и всякия мудрости и пользы духовныа исполнени». Введение цитат учителей Церкви сопровождается авторской характеристикой.

Максим Грек может не указывать ни название книги, ни автора, а вводить цитату из Писания глаголами говорения «глаголет», «рече», «свидетельствует», «пишет», но может указать и на источник: «глаголет бо в Евангелии еже от Матфея», «к Каласаем пиша, заповедает».

Он может начать сочинение с цитаты: Второе послание Карпову — «Начало словесъ твоих истина, и вѣкъ вся судьбы правды Твоеа» (Пс. 118:160), Послание Василию III о завершении перевода Псалтири — «Всяко даание блага, и всякъ даръ съвершенъ свыше естъ сходя от Отца свѣтомъ» (Иак. 1:17), — богодухновенное Писание учит яснѣ». Такое начало может выполнять функцию эпиграфа. Во вступительной части сочинений цитат чаще всего нет. Он активно исполь-

зует цитату в начале полемики как бы для разгона, разбега, цитата придает инерцию повествованию, но, как правило, он не заканчивает сочинение цитатой.

Если рассмотреть место цитаты в структуре полемических сочинений Максима Грека, то следует отметить особенности их расположения в ткани повествования. Так, в первом послании Федору Карпову против латинян (ГИМ, Син. 791, л. 103об. — 109, 126 — 142) цитаты из евангелия находятся на л. 106об. — 107 — 3 цитаты, л. 107об., 108, 108 об., 109 — нет цитат, л. 109об. — 3 цитаты, л. 126 — 3 цит., 126об., 127 — нет, л. 127об. — 3 цит., 128, 128об., 129, — нет, 129об. — 3 цит., далее л. 132 — 2 цитаты. На последних десяти листах евангельских цитат нет. Это пока грубая прикидка, но картина вполне определенная: цитата задает ритм полемическому слову, это своеобразный «шаг», «пульс» в организации авторского слова. Ритмическая организация — одна из несущих конструкций публицистического сочинения, цель которого убедить не только идей, мыслью, но и способами построения полемического текста.

Еще больше цитат во Втором послании Карпову (РГБ, Волок. 488, л. 102 — 141), которое по своему содержанию представляет пространное сочинение на тему об исхождении Святого Духа. Излюбленный прием Максима Грека — монтаж из цитат. (табл. 1)

Писатель подбирает цитаты как бы центонным способом, широко распространенным в позднеантичной и средневековой культуре, но на самом деле это не центон, не контаминация, а скорее амплификация. Художественный эффект центона строится на подобии или контрасте нового контекста и источника. У Максима Грека нет подобию и контраста с прежним контекстом. У него есть точность «чужого текста», перевод которого, видимо, он делал сам с греческого или еврейского оригинала, и собственная композиция из цитат. Благодаря такому строению происходит наращивание массы, которая придает инерцию движению текста. Текстовая избыточность цитат — это сознательный прием, усиливающий авторское слово. Цепочки цитат скреплены словами-связ-

Таблица № 1

Евангелие от Иоанна ¹	Второе послание Ф. Карпову
14:9 глагола ему Исус. Толико ли врѣмя съ вами есмъ и не позна ли мене филипе. Видѣ вы Мя видѣ Отыца. и како ты глаголеши покажи намъ Отца .	...здѣ же свѣтле и чистѣ блаженнаа Троица, а не гадании проповѣдуется. И нынѣ убо: «видѣвыи Мя, рече, видѣ Отца» (Иоан.14:9); нынѣ же: «Азъ во Отцѣ и Отець во Мнѣ» (Иоан.14:10); и пакы: «Аз и Отець едино есме» (Иоан. 10:30). Тако же и о Святемъ Дусе Господьскыа гласи множайши изъясляют, и сего Бога во всѣхъ равносилна и единосущна Отцу и Сыну показующия /л. 103 об./.
14:10 не вѣруеши ли ꙗко Азъ въ Отци и Отець въ Мнѣ естъ	
10:30 Азъ и Отець едино есвѣ	

ками, которые варьируются у Максима Грека, от нейтральной частицы «нынѣ» он в последнем звене переходит к усилительной «накы», конструируя таким образом логическое ударение. Часто такие цепочки остаются словно незавершенными, концовки он оформляет с помощью прилагательного «и прочая». Такое строение свидетельствует о свободе авторской речи. Способ цитирования, когда Максим Грек приводит фрагмент стиха евангельского текста, можно назвать гибким.

Текстологический анализ цитатного слова установил, что Максим Грек по-своему перевел библейский текст. Так, разночтение в глаголе-связке «есвѣѣ» — «есме», видимо, не случайно: двойственное число в стихе 10:30 Евангелия «Азъ и Отецъ едино есвѣѣ» исключает из его содержания Святой Дух, у Максима Грека множественное число включает третью ипостась, о чем он далее и рассуждает. В рукописи РГБ, Троиц. 200, 20-е гг. XVII в., представляющей Троицкое собрание сочинений Максима Грека, эта связка правлена: в тексте «есвѣѣ», на поле «есме».

Другой пример тоже показателен для текстологии цитаты. (табл. 2)

Цитата в сочинении Максима Грека передает точный текст греческого оригинала: он сохранил аорист предиката и множественное число существительных. В ряде рукописей поздних собраний Максима Грека эта цитата, как и многие другие, имеет разночтения, совпадающие с другими источниками, например, Острожской Библией: «Се дах вамъ власть наступати на змию и скорпиевъ и на всяку силу врага» читается в списках, которые связаны с рукописной традицией скриптория И. Думина — РНБ, Погод. 1141, ГИМ, Син. 491, РГБ, Егор. 207; словами «... на всю силу вражю» заканчивается цитата в списках краткого вида Собрания в 151 главу (РГАДА, ф. 187, оп. 1, собр. ЦГАЛИ, № 90 — Ц) и Мальцевского собрания (НБ СГУ, ОР, № Р/75 — М), которые совпадают с цитатой из Острожской Библии. Эта же цитата читается в Послании Николаю Булеву (РНБ, О.ХVII. 71, л. 111) и в Послании Сигизмунду (РНБ, собр. Солов. № 495/514, л. 708), тексты которых представляют компиляции из двух посланий Ф. Карпову. В первом послании она совпадает со списками М и Ц, во втором — с основным текстом второго послания Федору Карпову.

Приведенная цитата тоже составная (начальная) часть цепи, где далее следуют: «и пакы: "Не-

дугующих исцѣляите, прокаженных очищайте бѣсы изгоните" (Матф. 10: 18). Инде же "Примите Духъ Святъ. Аще нѣкоим оставити грѣхы, отпустишася им" (Иоан. 20:22, 23), и прочая» (л. 106). Авторские слова организуют «чужой текст» в своем тексте: «к Каласаем пиши заповѣдае: "блюдите, да не кто вас буде прельщая философею и тщетною лъстиею, по преданию челоувѣческому, по стихиям мира, а не по Христѣ" (Калас. 2:8). Также и Галатов утвердити хотя, глаголетъ: "но аще мы или аггелъ с не бесе благовѣстит вам опаче, еже благовѣстием вамъ, анафема да будет (Гал. 1:8); яко предрѣхом и нынѣ паки глаголемъ, аще кто благовѣстует опаче, еже приясте, анафема да будет" (Гал. 1:9)»

Максим Грек может сказать: «Павел глаголет...» «Павел вопия глаголет...», в этом «вопия» — авторский голос.

«В цитате "внешний" план содержания-высказывания не самостоятелен, а является своего рода знаком-индексом, указывающим на некоторый более обширный текст, к которому он находится в метонимическом отношении», — отмечает Ю.М. Лотман¹⁰. Цитата рассчитана на то, чтобы быть узнаваемой читателем. Текстологические разночтения могут свидетельствовать о степени этой «узнаваемости».

Максим Грек чаще всего делает выдержки стихов. Цитаты у него, как правило, не громоздки, а легки, афористичны. Он может пересказать переложить цитату, она органично вплетается в ткань его повествования. Нет конфликта, противопоставления «чужого» и своего слова. Контаминация цитат указывает на единство смысла контаминируемых источников и авторского текста. Библейские цитаты — это опорные конструкции текста. Изучение природы евангельской цитаты в тексте сочинений Максима Грека должна помочь в решении вопроса, во-первых, о подходе автора к тексту: «субстанциальном» или «рациональном», по терминологии С. Матхаузеровой во-вторых, о ее значении в теории текста, который, по утверждению Р. Барта, «подлежит блюдению не как законченный, замкнутый продукт, а как идущее на наших глазах производство, "подключенное" к другим текстам, другим кодам (сфера интертекстуальности), связанным самым с обществом, с Историей, но связанным не отношениями детерминации, а отношениями цитации»¹¹.

Таблица № 2

Евангелие от Луки, (Острожская Библия)	Второе послание Карпову
10:19 Се даю вамъ власть наступати на змию и скорпию и на всю силу вражю	"Се дах вамъ власть наступати змиевъ и скорпиевъ и на всякую силу врага" (Лук.10,19)

¹ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 89.

² Станчев К. Поэтика на старобългарската литература. София, 1982. С. 68.

³ Об этом подробно пишет американский славист Р. Пикцио в ст. Функция библейских тематических ключей в литературном коде "Slavia Orthodoxa" / Piccio R. The function of Biblical thematic clues in the literary code of Slavia Orthodoxa // Slavia Hirosolyntana. 1977. I. P. 1.

⁴ Станчев К. Поэтика на старобългарската литература. С. 75.

⁵ Определений цитаты много: Полубиченко Л.В., Андросенко В.П. Топология цитат в художественной и научной речи // Филологические науки. 1989, № 3. С. 58. Шварцкопф Б.С. О некоторых лингвистических проблемах, связанных с цитацией (на материале русского языка) // Sins Language. 1970. Mouton. The Hague — Paris. P. 658. Смирнов И.П. Цитирование как историко-литературная проблема: принципы усвоения древнерусского текста поэтическими школами конца XIX — нач. XX в. На материале «Слова о полку Игореве» // Блоковский сборник. Тарту, 1980. Вып. IV. С. 74; Cuddon J.A. A dictionary of literary terms. N. Y., 1979. P. 31; Preminger et al. Princeton encyclopedia of poetry and poetics. Princeton. 1996. P. 39; Козицкая Е.А. Смыслообразующая функция цитаты в поэтическом тексте. Тверь, 1999, и др.

⁶ Бахтин М.М. (Волошинов В.Н.) Марксизм и философия языка // Бахтин М.М. Под маской. М., 2000. Цитация как часть "чужой речи" является кардиналь-

ной проблемой теории литературы. (Смирнов И.П. Порождении интертекста...). Для новой литературы эта проблема связана либо с особенностями индивидуального творческого пути, либо с характеристиками внутреннего мира произведений, повышено ориентированных на те или иные культурные коды, то для средневековой канонической литературы цитация есть смысл, способ и форма ее существования. Особую роль играют библейские цитаты (Piccio R. The function of Biblical thematic clues in the literary code of "Slavia Orthodoxa". P. 1 — 31.

⁷ Левинтон Г.А. К проблеме литературной цитации // Мат-лы 26-й науч. студ. конф. Тарту, 1971. С. 52.

⁸ Евсеева И.А. Библейские цитаты и реминисценции в тексте "Повести о разорении Рязани Батыем" // Проблемы литературных жанров. Томск, 1983. Кобяк Н.А. Цитаты и цитации в старообрядческих рукописных сборниках Верхокамского собрания МГУ // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 173 — 179. Герасимова Н.И. Поэтика «Жития» протопопа Аввакума. Учеб. пособ. СПб., 1993. С. 48 — 56. (Герасимова Н.М. О поэтике цитат в «Житии» пр. Аввакума // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 314.)

⁹ Цит. по: Евангелие от Иоанна в славянской традиции. СПб., 1998.

¹⁰ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М., 1999. С. 147.

¹¹ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 424.

ПРИОРИТЕТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ДРЕВНИХ ЕГИПТЯН В 1130-М ЗАКЛИНАНИИ «ТЕКСТОВ САРКОФАГОВ»

А.Е. Демидчик

Сохранившееся на семи саркофагах начала II тысячелетия до н. э.¹ заупокойное заклинание № 1130² является одним из самых замечательных и часто цитируемых памятников египетской религии. Это древнейший в истории человечества текст, провозглашающий, что для всех людей установлен равный доступ к благам природы и что причиной царящего меж людьми зла является непослушание человеческих «сердец» божьим заповедям. Данные утверждения исходят в заклинании от бога-творца, «владыки всего», который напоминает людям о своих «четыре прекрасных деяниях»: «Я создал /четыре/ ветра, чтобы любой человек мог дышать во время свое — вот дело из тех. Я создал великое половодье, чтобы ничтожный мог быть силен подобно великому — вот дело из тех. Я создал всех людей подобными друг другу, и я не приказывал, чтобы они творили зло; это их сердца нарушили сказанное мной — вот дело из тех».

Однако смысл сообщения о четвертом «прекрасном деянии» бога-творца от египтологов обычно ускользает. Буквально сказано: «Я создал полноту их сердец, чтобы забывали о Западе из-за желания совершать жертвоприношения номовым богам — вот дело из тех»³. В религиозных контекстах слово «Запад» употреблялось египтянами как самое общее обозначение посмертного местопребывания человека: это и гробница, и царство мертвых⁴. Таким образом, с точки зрения привычных нам религиозных представлений, связывающих прижизненную набожность с посмертным воздаянием, в заклинании № 1130 получается нечто несуразное: желая от египтян жертвоприношений, бог-творец внушает людям не трепет перед неизбежной кончиной, а напротив, пренебрежение к ней. Большинству переводчиков такое понимание кажется невозможным, и потому словосочетанию «полнота их сердец» пробуют приписать значения, меняющие смысл текста на противоположный. Г. Фехт, например, переводит «я сделал, чтобы их сердца были не в состоянии забыть о Западе...»⁵. Но такие попытки явно неудачны. Другие тексты показывают, что словосочетание «полнота сердца» должно означать что-то вроде «забывчивость, рассеян-

ность»⁶. Понимать фразу, стало быть, нужно так: «Я создал рассеянность/забывчивость их сердец, чтобы забывали о Западе...». Подобный перевод уже предлагался Э. Хорнунгом и О.Д. Берлевым, но, к сожалению, без комментариев⁷. Между тем заключенный в данном высказывании смысл важен для истории египетской религии и заслуживает пояснений.

Альтернатива «творить жертвоприношения богам или помнить о смерти» непонятна современному читателю, поскольку представлена только в древнеегипетских памятниках, да и сами египтяне писали на сей счет крайне мало. Ко времени, когда эта тема стала актуальной, традиция текстов религиозного дискурса еще только зарождалась.

Стоит, однако, вспомнить, что вплоть до конца Старого царства египтяне связывали свое посмертное благополучие прежде всего с богатствами, собранными в гробнице — в виде реальных продуктов и утвари или же в виде изображений на гробничных стенах⁸. На это тратились огромные средства, а само сооружение гробницы было самым дорогостоящим делом в жизни египтянина. В святилищах же богов исполняли службу по должности, за плату, которая могла расходоваться опять же на обеспечение гробничного культа. Кроме как в жертвенных формулах, боги почти не упоминаются в жизнеописаниях староегипетских чиновников. А храмовые жертвоприношения «официально» всегда исходили не от частных лиц, но от одного лишь монарха.

Некоторое равнодушие обитателей долины Нила к своим богам во многом объяснялось тем особым местом, какое занимал в египетской картине мира обожествленный царь. Как отмечает Ю.Я. Перепелкин, «все в государстве, суд и кара, назначения и пожалования, наложение повинностей и освобождение от них, военные походы, поездки за пределы страны, ирригационные мероприятия и работы по облегчению судоходства, государственное строительство и работы по разработке горных недр — все в конечном счете возводилось к особе царя. Он назначал, он давал, он приказывал, и все должно было исполняться так, чтобы он остался доволен»⁹. Все важнейшие блага мироздания передавались богами имен-

царю, и последний поэтому казался подданным организатором и регулятором миропорядка... важнейшим божеством, в известной степени превосходящим и заменяющим других»¹⁰.

С догматической точки зрения, совершение ритуалов и жертвоприношений богам было не только исключительной прерогативой, но и важнейшей обязанностью монарха. Но памятники Старого царства свидетельствуют, что подобно египтянам государи все же больше заботились о сооружении собственной гробницы. Никакой бог не утомлялся в ту пору святилищ столь же грандиозных, как усыпальницы пирамиды. А размах заупокойного строительства, предпринятого Хеопсом, позднее шокировал и самих египтян. В одной из сказок Среднего царства бог Ра решает устранить династию этого правителя, поставив на ее место благочестивых царей, о которых дважды обещает богам: «Они построят ваши храмы, снабдят пищей ваши жертвенники, освежат ваши камни для жертвенных возлияний, и значит, они преумножат ваши дары»¹¹. Значение святилищ в религиозной деятельности последующих династий, действительно, постепенно возрастало¹², но и это было во многом связано с утверждением в храмах заупокойного культа самого государя¹³.

Однако с наступлением смут Первого переходного периода египтяне, по-видимому, утратили прежнюю уверенность в «сбалансированности и стабильности повседневной жизни»¹⁴. Во времена голода и кровавых междоусобиц, когда человек уже не мог рассчитывать на защиту со стороны немощной царской власти, оставалось уповать на покровительство местных богов. Именно в эту пору подданные царя впервые упоминаются в текстах еще и как «паства божья»¹⁵. Кроме того, всеобщий хаос породил неуверенность в возможности длительного поддержания гробничного культа, а равно и в вечной сохранности самой гробницы. Подобной тревогой были охвачены даже цари. Как стало теперь понятно, в составленном при IX/X династии «Поучении царю Мерикара» обстоятельно разъясняется, что пожертвования

храмам обеспечивают благополучие государя гораздо надежнее, нежели расходы на сооружение усыпальницы¹⁶. В созданном, видимо, чуть раньше отрывке «Речения Илувера» монарху предъявляется требование заботиться о неукоснительном соблюдении храмовых ритуалов¹⁷.

Тем не менее выводы о возрастающей набожности царских подданных до сих пор приходилось делать на основании признаков более или менее косвенных. Например, стремительное разрастание кладбища вокруг гробницы Осириса в Абидосе выглядит примечательным, но и здесь набожность как бы «поглощается» заупокойным культом. Хотя и кажется очевидным, что с упадком царской власти забота о святилищах стала делом местной администрации, составить об этом полное представление невозможно, ибо жертвы по-прежнему приносились от имени царя. Даже от времени Среднего царства сохранились лишь два упоминания о подношениях богам от «частных лиц», причем в обоих случаях дело происходит за пределами Египта, в условиях в высшей степени необычных¹⁸.

Интересующее нас высказывание № 1130 закливания «Текстов саркофагов», таким образом, есть первое известное обобщающее суждение о том, что не только царь, но и люди вообще должны заботиться прежде всего о жертвоприношениях богам; обязанность эта считается настолько важной, что ради нее следует даже на время «забыть» о дорогостоящем обустройстве собственных гробниц.

Хоть закливание и было переписано на саркофаги при XII династии, заупокойные тексты обычно являются гораздо более древними, чем сохранившиеся до нашего времени копии, и египтологи единодушно датируют данное сочинение Первым переходным периодом. Поскольку же считается, что в «Текстах саркофагов» отразились религиозные воззрения весьма широких слоев египетского общества, закливание оказывается свидетельством важных перемен, происходивших в массовом сознании обитателей долины Нила в эту смутную пору.

¹⁰ Все семь саркофагов найдены на гермопольском кладбище Эль-Берше.

¹¹ Нумерация по изданию: Buck A. de. The Egyptian Coffin Texts. Bd. VII. Chicago, 1961. P. 461 – 471.

¹² Ibid. P. 464, d-e.

¹³ Теперь см.: Большаков А. О. Человек и его Двойник. СПб., 2001. С. 221 – 224.

¹⁴ См.: Fecht G. Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten des Ipw-wer". Heidelberg, 1972. S. 121 – 124.

¹⁵ Pap. Prisse 5, 1.

¹⁶ См.: Hornung E. Les Deux de l'Egypte: Le Un et le Multiple. Paris, 1986. P. 182; Берлев О. Д. // Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. Введение в философию. М., 1984. С. 108.

¹⁷ Подробнее см.: Большаков. Указ. соч.

¹⁸ История Древнего Востока: Зарождение древнейших массовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. М., 1988. Ч. II. С. 359.

¹⁰ Большаков. Указ. соч. С. 226, 227.

¹¹ Pap. Westcar VII, 5 – 8.

¹² Напр., см.: Савельева Т. Н. Храмовые хозяйства Египта времени Древнего царства. М., 1992.

¹³ Обозначение «заупокойный культ» является в данном случае не вполне точным, но подробно об этом см.: Большаков. Указ. соч. С. 120 – 144.

¹⁴ Там же. С. 226.

¹⁵ См.: Демидчик А. Е. Представления о египетской государственности в «Поучении царю Мерикара». Дис. ... канд. ист. наук. М., 1994. С. 37 – 44.

¹⁶ См.: Он же. Наставления Совершенному: «Поучение царю Мерикара» — древнейшее рассуждение о благочестии // Совершенный человек: философия и теология образа. М., 1997. С. 291 – 309.

¹⁷ Pap. Leiden 344 recto, 10 – 11.

¹⁸ См.: Большаков. Указ. соч. С. 246 – 247.

ЗЕМНЫЕ КОРНИ РЕЛИГИЙ ФОРМИРОВАНИЕ ОСНОВНЫХ ИДЕЙНЫХ КОМПЛЕКСОВ ХРИСТИАНСТВА

Т.Г. Кругов

Современное человечество переживает глубокий духовный кризис, который охватил практически все цивилизации¹. Не стала исключением и Россия. Так, известный исследователь К. Хюбнер, отмечая, что «сегодня Россия плывет к новым духовным берегам», делает следующее предположение: «это новое станет своего рода возвращением к древним, давно засыпанным истокам ее мифов»². Действительно, для преодоления кризиса каждая цивилизация, очевидно, нуждается в существенных инновациях в сферах как практической, так и духовной жизни. А традиции сегодня представляются крайне существенными именно потому, что являются единственно возможной основой для инноваций, которые и возникают как модификации тех или иных традиций.

Традиционные формы мышления являются одной из актуальных исследовательских проблем. Имеются разные концептуальные подходы³. Для данной работы достаточно зафиксировать, что традиционные формы мышления представлены в конечном счете различными видами мифологического и религиозного сознания. Традиции обеспечивают сохранение и передачу от поколения к поколению способов мировосприятия, идей, ценностных ориентиров, социальных норм и других систем регулятивов.

Задачей данной работы является осуществляемый на материале христианства анализ процессов формирования традиционного сознания путем своеобразных «напластований» новых идейных комплексов на генетически более ранние. В решении этой задачи мы опираемся прежде всего на методологию, разработанную В.Я. Проппом⁴. Для фиксации таких сложных идейных комплексов нами предложено понятие «созвездие знаний»⁵. В связи с задачей данной статьи актуален следующий аспект содержания этого понятия: структура названных идейных комплексов определяется их генезисом, в соответствии с чем более ранние пласты «снимаются» более поздними.

Поскольку базовыми для развития общества являются системы производственной деятельности, постольку именно в процессе их формирования складываются комплексы знаний мифологи-

ческого сознания, которые затем сохраняются в протяжении длительного времени. Они выходят за пределы той конкретной формы практики, которой возникли, и оказываются своего рода основанием для формирования новых, производных систем деятельности и производных комплексов знаний. В результате они воспроизводятся там, где, казалось бы, никакой связи с первоначальным состоянием уже не видно. Из мифологического сознания эти комплексы знаний затем переходят в религиозное сознание, создавая основу нового, религиозного взгляда на мир.

Каждая культура обладает специфическим набором таких идейных комплексов, определяющих саму ее сущность и обеспечивающих человеку ориентирование в окружающей реальности самом себе, а также дающих ему программы поведения. Они проходят «сквозь время» на протяжении всей истории данного социума в качестве элементов, образующих ту или иную культурную систему, переходят из одной картины мира, одной культурной реальности в другую. Это, собственно, и позволяет говорить о культурной единственности, о единой культуре вообще. Вместе с тем, в рамках одного культурного процесса, одного культурного типа можно выделить разные стадии, разные культурные слои, довольно существенно отличающиеся друг от друга.

Важно подчеркнуть, что в сознании и поведении современного человека все эти слои, или иначе, присутствуют. Оригинальную попытку анализа этой проблемы предпринял К. Ю. Самые древние культурные слои, содержащие первобытные представления людей, составляют наряду с более «молодыми» слоями, неотъемлемую и крайне важную часть человеческой культуры. Архаичные идейные комплексы активно функционируют и много значат для нашего самосознания и поведения в обществе. Правда, мы об этом даже не догадываемся. Приведем, как один пример. Новый год — праздник, который практически всеми. Подготовка к нему начинается задолго до самого праздника. Мы покупаем большое количество продуктов, накрываем обильный стол, стараясь при этом, чтобы были и разные виды мяса, и рыба, и ово-

фрукты, и большое количество выпечки, и вообще всего, что только можем придумать. Едим мы за новогодним столом долго и много, считая, что сами захотели такое количество продуктов купить и столько съесть. Ну а кто же еще мог вместо нас все это захотеть и сделать? Конечно, сами. Однако не все так просто. Здесь имеет место сложное сочетание сознательного и бессознательного, идущего от древнего ритуала, которому мы склонны придавать современное рациональное объяснение. Оно, как правило, весьма далеко от действительных истоков современных представлений и действий.

С возникновением и развитием земледелия жизненной необходимостью для рода становится получение нового урожая. Именно этой задаче подчинена практически вся его деятельность. И цикл аграрных праздников, в том числе и Новый год, который начинается с зимнего солнцеворота, как раз и должен способствовать его получению. Каким образом? Обильная ритуальная еда, прежде всего с большим разнообразием мясных блюд, должна была обеспечить изобилие на следующий год, поскольку особой разницы между плодотворностью животных и плодородием земли люди тогда не видели. А употребление в пищу мяса и других, в частности зерновых блюд (зерно здесь — символ сохранения, воссоздания и умножения жизни), магически приобщало и людей, и все их хозяйство к силам плодородия. Отсюда и возможность большого урожая.

Кроме того, Новый год — это еще и время поминовения умерших родственников. Такая обильная еда была нужна отчасти и для них, так как, по представлениям древних, покойники продолжали жить под землей и поэтому, имея над ней большую власть, могли распоряжаться урожаем. Значит, надо было умиловить их, выразить им свое почитание, поддержать пищей.

Таким образом, садясь за роскошный новогодний стол, мы довольно точно исполняем древнейший аграрный ритуал, прошедший через тысячелетия, и, видимо, будем исполнять его и дальше, из поколения в поколение. Но всегда ли мы в таких случаях понимаем, что делаем, и всегда ли знаем, что управляет нашими желаниями?

Мы рассмотрели один простой пример. А подобных примеров, и гораздо более серьезных, великое множество. Они говорят о том, что первобытные представления играют в нашей жизни значительно большую роль, чем мы осознаем. Данный пример иллюстрирует обыденность, незаметность, действительную «традиционность» бытования в современном образе жизни древних традиций и верований. Да, они существенно трансформировались, они «вписаны» в современный культурный контекст, они кажутся органичными элементами современной жизни, в известном смысле это так и есть. Но они имеют очень сложный генезис и трансформируются лишь на основе тех генетических связей, под влиянием которых соответствующие идейные комплексы и сформировались. При этом механизм снятия генети-

чески более ранних пластов более поздними проявляется, в частности, в различных способах их осознания.

Далее рассмотрим, как изменения подобных идейных комплексов, возникших в древности, привели к созданию религиозных христианских образов. Христианство во всех смыслах — это не однородная религия, оно имеет сложный состав.

Во-первых, в нем объединены, синтезированы разные идейные линии развития, разные традиции. Это некоторые мифы и ритуалы древней Греции, и более поздняя их модификация — орфизм, и элементы греческих философских систем Платона, Аристотеля, стоиков, неоплатоников, и часть представлений иудаизма. Кроме того, в него вошли еще и элементы мифов и религий некоторых других стран средиземноморского бассейна. Такой неоднородный идейный состав, безусловно, создает трудности при его использовании, поскольку отдельные части плохо согласуются между собой, и требуется большое искусство, чтобы соединить их в единое целое. Но это же дает христианству и большие возможности, позволяя ему очень неплохо адаптироваться к разным социальным временам. Просто в определенный период, в соответствии с социальными требованиями, актуализируется та или иная его составная часть, звучание же других приглушается.

Во-вторых, христианство благодаря такому составу чрезвычайно многослойно по своей структуре. Ведь за каждым его мифологическим, религиозным образом, символом, понятием лежит еще много слоев различных смыслов, которые образовались с течением времени как рефлексия сознания первобытного общества. Эта многослойность придает христианству глубину, укорененность в традиции многочисленных народов, чьи картины мира оно использует. Кроме того, она выполняет еще и роль каркаса, скрепляющего эти идейно разнородные части.

Теперь рассмотрим, как выглядит многослойная структура некоторых идейных комплексов христианства.

Обратимся, прежде всего, к центральной фигуре христианства — Иисусу Христу и системе идей, с ним связанной. Как известно из евангелий, Христос страдал за грехи людей, был казнен, а затем на третий день воскрес, чтобы судить людей вместе с богом-отцом по правде и справедливости. Еще со времен французских просветителей XVIII в. было установлено, что в основе этих евангельских рассказов лежат мифы об умирающих и воскресающих богах. Они-то и дают ключ к пониманию бога в христианстве. В этих мифах отражены представления о ежегодном умирании и воскрешении природы. И хотя историчность Иисуса Христа обсуждалась в те времена, продолжает обсуждаться и в наше время, тема не менее параллельно с языческими мифами в евангелиях не отрицаются по существу никем, хотя наукой и христианскими богословами объясняются по-разному.

Итак, мифы об умирающем и воскресающем боге — это первый слой христианских представлений об умирающем и воскресающем Христе. Воскресающим богом в Египте в III тысячелетии до н. э. был убитый братом Осирис. В Вавилоне за много столетий до Иисуса почитался бог Бел-Мардук, который воскресал после смерти. В культовых церемониях, воспроизводивших смерть и воскресение бога, Бела-Мардука хватили, судили, подвергали бичеванию и затем казнили вместе с одним преступником, в то время как другого освобождали. После казни бог находился некоторое время в «горе», или «скале». Затем Бел-Мардук оживал и возвращался. Воскресающими и умирающими божествами были и фракийско-греческий Дионис, прозванный Элевтериосом (Освободителем), и сирийский Адонис, и финикийский бог Эшмун, и Мелькарт из сирийского города Тира, и шумеро-аккадский и вавилонский Таммуз, и фригийский Аттис, и другие подобные боги. Все они, по разным причинам страдая, умирали, а затем воскресали и возвращались к людям.

Под этими мифами об умирающих и воскресающих богах лежит еще несколько слоев. При их рассмотрении важно подчеркнуть, что от слоя к слою меняется ценностное значение отдельных элементов первоначальных представлений. Собственно говоря, смена слоев и происходит потому, что прежде всего в самом социуме в результате практической деятельности эти ценностные ориентиры изменяются. И уже затем произошедшие изменения закрепляются в обрядах и мифах.

По-видимому, самый древний из известных на сегодня — это слой, связанный с мифами об умирающем и воскресающем звере. Они являлись основой охотничьих обрядов. Памятники древнекаменного века, верования ряда северных народностей показывают наличие ритуального убийства зверя с тем, чтобы он потом, после его умиловления, воскрес и привел с собой к охотникам других зверей. Здесь еще нет самого главного мотива христианства — страдания бога. Убийство зверя просто необходимый элемент его возвращения в новом охотничьем сезоне. Зверь не страдает, он спокойно умирает и спокойно возвращается вновь.

Следующий слой, а стало быть и дальнейшее развитие этого обряда, а затем и мифа, связано с возникновением и развитием земледелия, и поэтому с появлением представлений о духах растительности (хотя у них и сохраняются иногда звериные черты). Появление таких представлений приводит к разработке мотивов увядания и возрождения растительности. Они, безусловно, связаны с сезонными работами в поле и годовым движением солнца. В этих мифах тоже еще нет страдания и даже умирания богов растительности и солнечных богов. Они просто уходят в другую страну, в гору, в подземелье. Их вызывают оттуда, заманивают песнями, плясками, криками, и они возвращаются. В Египте при этом подражали крикам обезьян, так как были широко рас-

пространены представления о том, что обезьяны приветствуют солнце при его восходе прыжками и ревом.

Еще один слой — появление представлений об умирании бога растительности или солнечного бога. Душа его покидает «тело» и улетает. После определенных магических церемоний она возвращается, и бог воскресает, природа оживает. Здесь, однако, бог, умирая, тоже не страдает. Его смерть спокойна, и так же спокойно возвращение.

Следующий слой связан уже с осознанием наличия в мире страдания как очень человеческого и очень важного в духовной жизни чувства. Соответственно, оно и является в мифе об умирающем и воскресающем боге. Этот резкий переход от простого удаления бога в другую страну (или за гору, или в подземное царство) к его страданию и смерти, конечно, связан с серьезными, глубокими изменениями в общественном сознании. Таким образом появляется осознание зла в его связи со страданием.

Зло как нравственная категория, вероятно, практически впервые появляется в мифах о страдающих, умирающих и воскресающих богах. С этого момента зло и страдание неразрывно связаны друг с другом в сознании человечества и в его истории. По-разному будет пониматься зло в разные времена и у разных народов, но всегда оно будет нести с собой страдание и человеку и по этому богу.

Появление мотива страдания бога и всего связанного с этим комплекса образов не могло не отразиться и на понимании воскрешения бога. Оно теряет свою спокойно-радостную окраску, которая была в предыдущих слоях традиционного сознания, и превращается в триумф, победу, награду за страдания. И страдания, в свою очередь, приобретают уже другой масштаб.

После присоединения к мифам об умирающих и воскресающих богах комплекса мифов чудесного рождения бога окончательно формируется схема представлений о страдающем боге. Теперь это бог, который зачат от божественного духа и рожден девой. Поэтому он богочеловек и посредник между божественным миром и миром людей. Он страдает за грехи людей и умирает, но затем воскресает в еще большей славе, торжестве. Такова общая схема. С течением времени к ней присоединялось еще множество разных идей, но сама эта схема практически всегда остается неизменной. В таком виде она и перешла в христианство.

Следующим этапом или слоем было переосмысление представлений о грехах людей, за которые страдает богочеловек. В христианстве это так называемый «первородный грех», который совершили Адам и Ева, послушавшись Бога и попробовав плодов с древа познания добра и зла. Гнев Бога за послушание и прозрение (!) людей не только на Адама и Еву, но и на все человечество. Искупить его можно только через крещение, которое устанавливает связь между креще-

ным и Иисусом Христом, искупившим своей смертью «первородный грех».

Подобной идеи первородного греха, ответственность за который лежит на всем человечестве, мифы о страдающем боге не знали по крайней мере до VI в. до н. э. Откуда же она появилась в христианстве, ведь в Ветхом Завете, священной книге иудеев, и в другой их дохристианской литературе такого понимания этого библейского сюжета нет? Он истолковывается так только христианством. Пришла эта идея, по-видимому, из Древней Греции.

В VI в. до н. э. в Древней Греции произошло реформирование культа Диониса (Вакха). В дионисийских оргиях центральным ритуалом была омофагия — «поедание сырого мяса», растерзанной в вакхическом иступлении животной жертвы (древние пласты охотничьих обрядов). Этот ритуал был переосмыслен как первородный грех титанов, растерзавших ребенка, сына Зевса Диониса (или Загрея — «великого охотника») и вкусивших его мяса (страдающий бог). Зевс испепелил молнией титанов, а из их праха создал нынешний род людей, на котором и лежит теперь первородный грех титанов. Таким образом, в людях, созданных Зевсом, с божественным дионисийским началом соединена «злая титаническая природа». Искупить первородный грех может только «чистый» — посвященный в мистерии. Учредителем очистительных обрядов был провозглашен Орфей, герой сказания об аргонавтах. Реформированный культ Диониса получил название орфизма.

Как видим, здесь впервые в мифе о страдающем боге появляются представления не только о грехах людей, под которыми до этого понимались нарушения различных земледельческих и религиозных запретов, но о первородном грехе, лежащем на всем человечестве. Грехе, возникающем от «начала мира» и не зависящем от поведения людей. Какими бы они ни были хорошими или плохими, исполняющими или нарушающими запреты, на них все равно лежит печать греха. Освободиться от него можно только особым способом — через «орфический» образ жизни и «очищение», т. е. посвящение в дионисийские мистерии. Посвященные приобретали право на блаженство в загробном мире (элизуме айда), а также на возрождение души на этом свете.

Таким образом, орфизм способствовал появлению религиозной картины мира, возникшей на прежних обрядово-мифологических основаниях, но уже существенно иной. Идеи, которые он принес с собой — первородный грех всех людей, страдающий бог (сын), гнев Зевса (бога-отца), присутствие в человечестве злого «титанического» и божественного (от бога-сына) начал, искупление первородного греха только через приобщение, посвящение в мистерии, т. е. через «очищение» и определенный образ жизни, получение блаженства в загробном мире, а также и возможности возрождения души на этом свете только для посвященных — все эти идеи, конечно же, быстро стали достоянием стран Средиземноморья. Тем

более что там тоже были близкие им представления и настроения.

В VI — III вв. до н. э. идеи орфизма стали развиваться в направлении усиления в них роли страдания. А тема страдания, как мы видели, сразу после возникновения стала неразрывно связана со злом. Это оно вызывало страдания. Значит, в страдающем боге, еще в неявном виде, было персонифицировано добро и как одно из его проявлений — правда.

Эти неявные тенденции стали все больше усиливаться и проявляться, когда в культе умирающего и воскресающего бога на первый план стало выходить его страдание за людей. В нем стали видеть, прежде всего, бога доброго, учителя праведности, спасителя человечества.

Страдая за людей и помогая им стать лучше, добрее, этот бог обрел и моральное право судить их — судить по правде. Он стал олицетворением справедливости и ее высшим гарантом. Его существование давало людям залог того, что в мире людской несправедливости однажды все-таки правда восторжествует и справедливость установится навсегда, навечно. Устремленность людей к справедливости, вера в ее торжество, а без этой веры было бы трудно, почти невозможно жить, стали морально-психологической основой формирования концепции Второго Пришествия, Страшного Суда и вечного воздаяния за праведничество и грехи в виде Рая и Ада.

Итак, мы очень кратко рассмотрели формирование ряда идейных комплексов, составляющих основу христианства. Увидели их многослойную структуру, сложный состав, проследили за трансформацией идей, определили истоки некоторых из них. Но все это — только вершина айсберга. Фактически за каждым образом библейской картины мира — и за деревом познания добра и зла из ветхозаветного рая, и за яблоком с этого древа, и за чудесным рождением Христа, и за крестом, на котором его распяли, и за многими и многими другими христианскими образами — огромные идейные пласты, сложная эволюция идейных комплексов.

В чем же современное значение этих древних пластов культуры? Понимание добра и зла, справедливости и несправедливости неразрывно связано с религиозными «созвездиями знаний». Они существуют в глубине общественного и индивидуального сознания и функционируют в системах практической деятельности людей даже в условиях секуляризированного общества. Поскольку их религиозный генезис скрыт более поздними «напластованиями», постольку люди и не задумываются об их религиозном происхождении, — особенно те, кто не верит в Бога. А те, кто верит в Бога, тем более не готовы осознать, что за религиозными идейными комплексами скрываются дореволюционные верования и ритуалы. Узнать эти архаичные идейные комплексы в современных идеологических концепциях и формах практики бывает так же не просто, как не просто в житейской обыденности современного новогод-

него праздника увидеть самый сложный и древнейший сельскохозяйственный ритуал. Еще труднее реконструировать картину мира, на основе которой сформировался тот или иной современный ценностный ориентир.

Подведем итог. Время требует смены ценностных ориентиров, однако общество или отдельные его группы не могут менять их произвольно. Длительная история развития соответствующих идейных комплексов накладывает на возможности их трансформации существенные ог-

раничения. Дальнейшие исследования этой проблематики помогут более эффективно решить задачи соблюдения баланса между традиционным и инновационным в современной культуре, что так важно в условиях глубокого духовного кризиса, когда «старые» ориентиры и регулятивы перестают действовать, однако не могут быть так просто отброшены, поскольку коренятся в глубинных пластах общественного и индивидуального сознания.

¹ См., напр.: Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992.

² Хьюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996. С. 6.

³ Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994; Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Инвест-ППП, 1996; Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989.

⁴ Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976.

⁵ Кругова Т.Г., Фофанов В.П. «Созвездие знаний» как феномен культуры: к разработке методологии гуманитарных исследований // Социокультурные исследования. 1997. Новосибирский государственный университет. Новосибирск, 1997.

⁶ Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Киев: ГБУ, 1996.

III

ПРАВОСЛАВИЕ НА ВОСТОКЕ РОССИИ



РУКОПИСНЫЕ ДОПОЛНЕНИЯ ЭКЗЕМПЛЯРЕ ОСТРОЖСКОЙ БИБЛИИ ЕПИФАНОВСКОГО СОБРАНИЯ БАН

С.А. Кудрявец

Тираж Острожской Библии был для своего времени необычайно велик — в настоящее время исследователи оценивают его примерно в 3—4 тысячи экз. Немалое число Острожских Библий сохранилось до наших дней: в книгохранилищах всего мира насчитывается свыше 300 экз. книги, среди них есть и такие, которые представляют для исследователя немалый интерес.

В рукописном отделе БАН хранится экземпляр Острожской Библии, который поступил в 1985 г. из частной коллекции бывшего наставника старообрядческой общины в Ленинграде М.А. Елифанова. Книга привлекает внимание в первую очередь рукописными дополнениями ее читателей; дополнения эти на сегодняшний день практически не изучены, хотя об их существовании исследователям известно: рукописные дополнения были объектом наблюдений А.А. Амосова, затем этот экземпляр был кратко описан М.В. Кукушкиной². В данном сообщении мы попытаемся рассмотреть данный экземпляр Острожской Библии более подробно.

Кодекс имеет переплет: доски в коже с тиснением, на верхней крышке сохранился фрагмент позолоченной застежки, верхняя крышка и корешок подклеены листом из латинской книги религиозного содержания, в конце книги — четыре переплетных листа XVIII в., нижняя крышка переплета оторвана.

Листы книги реставрированы в XIX—XX вв.: заклеены рваные участки, удалены капли воска, дописаны стершиеся буквы в печатном тексте. Блок дополнен двумя рукописными вставками.

1) Перед книгой Псалтырь приплетено четыре листа в 2° грубой оберточной бумаги XVII в., три из них оставлены чистыми, на четвертом с оборота полууставом XVII в. написан указатель к Псалтыри под заголовком: «Правила и молитва Давидовых псалмов, иже благопотребно зде пред уставишася псалмы». Указатель имеет 12 статей, помеченных цифрами, например: 1. На исповедание, еже к Господу Богу. Псалом 6, 12, 50, 69. Указатель дополнен другим, более поздним почерком, чернилами другого цвета. Этой, второй, руке принадлежит второй рукописный указатель.

2) Между книгами Ветхого и Нового Завета плетено 17 целых листов XVII в. в 2°, на первых 15 из которых переписан текст алфавитно-предметного указателя к Новому Завету «Книжка собрание вещей нужнейших», напечатанного Иваном Федоровым в Остроге в 1580 г. Кроме того в книге имеются многочисленные читательские записи, представляющие, на наш взгляд, наибольшую ценность.

Всего в книге около 340 записей, выполненных четырьмя разными почерками. Самые поздние из них — XX века сделаны желтым и синим фломастером крупным полууставом. Это всего несколько записей в 3-й кн. Ездры, одна из них — «последнем дне чти». Другой почерк — полуустав, переходящий в скоропись, кон. XVII в. Этой рукой в текст Острожской Библии внесена «редакторская» правка, например: «и звя — и взя», «расмотри — и размотри», «и вервь треплены — вервь треплетены» и т. п. Этой же рукой в 3-й кн. Царств сделана одна читательская помета: «Зри иконоборче, и внемли». Более ранние записи в книге сделаны темно-коричневыми чернилами. Этой руке соответствует автор второго из указателей — списка «Книжки, собрания вещей нужнейших»; этим же почерком подновлены утраченные при подклейке листов фрагменты печатного текста, выполнены немногочисленные записи ссылок и указания на тексты Писания.

Наибольшее количество записей сделано полууставом, переходящим в скоропись, той же рукой, которой написан текст указателя к Псалтыри. Опишем эти записи подробнее.

Время и место появления этих дополнений можно восстановить из наблюдений над характером почерка и особенно над содержанием сделанных им записей:

а) указатель к Псалтыри выполнен на бумаге XVII в.;

б) в графике письма можно отметить наличие латинской z, иногда с дополнительной поперечной перекладной, а также греческой сигмы;

в) язык этих записей — разговорный и литературный язык украинцев и белорусов, так называемая «проста мова», что указывает на при

надлежность автора записей к западно-русской культурной традиции;

г) по содержанию записи представляют собой полемические высказывания, толкования текста, брань в адрес сторонников Люблинской унии 1569 г., папы и представителей католицизма, отражают стремление к христианскому благочестию одновременно с критикой духовенства и королевской власти — все это характерно для умонастроения ортодоксально настроенного жителя западно-русских земель конца XVI–XVII вв. То, что книга бытовала там, подтверждают и характерные особенности ее переплета;

д) наконец, по краю внутренней рамки титула той же рукой сделана запись: «Х[рист]а ХАЗ месяца и[ю]ня 7 дня». Если сочетание букв ХАЗ прочитать как цифру, запись можно интерпретировать так: «[Писано в лето от рождества Христова 1611-е, месяца июня 7 дня]».

О самом авторе записей, сделанных этим почерком, можно сказать, что он человек, несомненно, грамотный, книжник. На это указывает широкое использование им лигатур и навыки обращения с текстом Писания, подчас виртуозная организация текста записей.

В одной записи он объединяет две, сверху приписывая ее вариант, но не целиком, а предлагая заменить только некоторые окончания и добавив еще одно слово — как в записи «Што униатов составляет, тое сам Творец Бог разоряет» — «Што униатический розум составляет, тое сам Творец Бог разоряет», таким образом углубляя собственное толкование.

Определяя в тексте Псалтыри полемические выпады против униатов, читатель помечает его фрагменты условными знаками и привязывает их все к одному и тому же собственному комментарию на нижнем поле. В результате получается примерно такой набор толкований:

исторгнеши мя от униатов
возненавидел еси униатов
в руках вражиях униатских
от всех враг моих униатов
избави мя из руки униатов
да постыдятся униаты
немы да будут униаты.

При этом время на прописывание таких толкований, конечно, существенно сокращается.

Еще одним способом сокращения, сворачивания своего комментария к тексту Библии служит у этого читателя своеобразный рисунок — изображение руки в манжете, пальцы которой сложены в указующий жест, обращенный к тексту. Однако в отличие от подобных рисунков во множестве других рукописных и печатных книг, означающих «зри», здесь, в промежуток движения (от привлекающего внимание знака — к тексту), автором записи задается дополнительный параметр, собственно направление, в котором должно двигаться читательское толкование: на свободном пространстве внутри рисунка ставится кирил-

лическая цифра. По нашим наблюдениям, цифра означает нарушение полемически обвиняемыми униатами той или иной заповеди Моисея.

Автор записей уделяет значительное внимание написанному им. Можно предполагать, что комментарии эти сделаны в расчете на их прочтение вместе с текстом Библии другими людьми. Это видно по тому, как их автор стремится кратко, точно и образно изложить свою мысль, поэтому использует для большинства записей форму двустий.

Форма эта не нова для читателей того времени, особенно для читателей Острожской Библии, поскольку одно из предисловий ее также стихотворно: л. 3 нн. занимает 60 строк стихов Герасима Даниловича, начинающихся словами «Всякаго чина православный читателю...».

Еще более повлияли на автора записей, вероятно, стихи, расположенные вокруг герба князя К.К. Острожского, помещенного на обороте титула. Назначение этих стихов — истолковывать геральдические символы, размещенные на гербовом щите. Характерно, что толкование геральдических символов герба, данное в этих стихах, весьма злободневно — князю ставится в заслугу защита истинной веры и борьба с дьяволом и еретиками путем просвещения и распространения Слова Божьего. При характеристике самих еретиков автор использует образные сравнения:

«Крепко побеждал различных сопостат полки
И разгонял с короны драпежные волки».

И далее:

«Отсекай, Константине, мрак идолския лести,
Хошет бо Бог всем человеком ся спасти.
И отгоняй еретиков полки умовредныя,
Придоша бо в мир волки нещадныя».

Сама полемическая заостренность такой поэзии, давая образец, как бы провоцировала попытки делать нечто подобное, поэтому распространение такого рода толкований читателями на последующий за предисловиями текст Писания — только следование в указанном направлении. Вероятно, стихи в рассматриваемом нами экземпляре книги являются продуктом творчества самого автора записей и возникали спонтанно, а не взяты из самостоятельного антиуниатского сочинения, поскольку тесно связаны с библейским текстом — продолжают, поясняют и обобщают его. Так, к тексту предисловия К.К. Острожского со словами «Вам же о Христе избранным прежде век по предуведению вечнаго Бога в народе руском сыном церкви Восточныя...» сделана такая запись: «Выбранный прежде век христианский человек»; к рассуждениям о пользе Св. Писания сделан такой комментарий: «Писмо святое пилне потрети ты читати, злост униатцкую еретическую отгол зрозумевати» или: «Повстала нечестиваа униаткаа мова яру незбожного полныи слова». Подобным же образом критикуются и другие черты униат-

ства: к тексту об изгнании Адама и Евы сделано примечание: «Зле хто приимае змиевую униацкую незбожную раду, выгнанный срого будет з богосажденного пресладкого саду»; к сцене убийства Каином Авеля делается стихотворное примечание: «О нечестивии униатов, на тое паметайте, забивати душ и тел христианских переставайте».

К причинам и последствиям унии, осмысливаемой читателем как нарушение благочестия, автор записей относит недостаточное чтение священных книг («Униаты сами в великой ноцы иещи бредят и нас до тои темноты приводят»), непочитание святых отцов и непризнание догматов. Как следствие упадка благочестия, автор записей перечисляет лень, жажду денег, иконоборчество, пьянство и женолюбие. Вот некоторые примеры:

- «Дудка незбожного униацкого пианства волочет нас от благочестивого и святого христианства»;
- «Многи для невест глупыми и неволниками стали»;
- «Невеста с круля коруну зняла и по видиню била»;
- «Планства и инших роскошей стеречис»;
- «Ленивый криет руки за пазуху»;
- «От молодых вдовиц отдалятися»;
- «Корол зовет Вила богом великим».

Диспуты как средство борьбы с униатством автор записей отрицает и пытается отговорить от неугодной Богу ругани своих читателей: «Споров непотребных выстерегатися треба, [ж]ебы не страмити Церковь от святого неба», «Диспутаций выстерегатися», «Плюгавых слов не мовити», «Бесед злых стеречис униатцких пилне, жеб дорогою святою ходити неомыльне». Напротив фразы в Библии «удержи язык» он пишет: «Хто хочет побажне на свето жити, того е потреба на памяти мети».

В этих предостережениях просматривается опасение читателя — автора записей за неподготовленную идеологически братию, он предупреждает ее остерегаться философских хитростей и учений униатов: «До наук чужих абых мысл не прихилиали». В противовес светской философии и науке (имеются записи, осуждающие Коперника) он призывает слушаться духовных отцов более, чем светских учителей и все силы направить на изучение Св. Писания и отцов церкви, а помыслы — на общение с Богом посредством молитв. Отсюда в записях жестко выдерживается тема чтения, учения и воспитания.

Прежде всего, автор записей четко представляет себе специфику восприятия библейского текста и вытекающие отсюда особенности построения Острожской Библии. Своим «собеседникам» он советует настроиться на восприятие путем внимательного изучения предисловий. Как известно, вслед за титульным листом в этом издании помещена система предисловий, первое из

которых, на греческом и церковнославянском языках, открывается словами молитвы «Божиче вседержителю». «Всяк бо благочестивый хотя сию книгу читати и сеа молитвы не лениси проглаголати» — поучает автор записи. На обороте этого листа, где греческий текст кончается и далее идет только церковнославянский в двустолбца, автор комментариев перехватывает внимание читателя, указывая: «И сего предисловия не ленись прочитати».

Далее он тщательно комментирует тексты всех предисловий, полемически заостряя свои выпады против униатов. Отметим, что к текстам предисловий этим читателем сделано больше двадцати примечаний. Подобное явление встречается редко, чаще всего комментарии к текстам Острожской Библии можно встретить начиная с первых страниц книги Бытия. В соответствии со своей позицией (по его мнению, «дитки потреба пил не учити и не жаловати хрибта их бити») читатель комментирует и весь дальнейший текст книги. Помимо разнообразных толкований и рассуждений, подкрепленных ссылками на Григория Богослова и авву Дорофея, в некоторых случаях он считает необходимым дать исторический комментарий к священным текстам: «Тоию ж боленню окрутною гемороидою, то ест выхожене внутреностей взад, некоторые розумеют бегунком чирвяною»; выделяются в библейском тексте особенно в первых его книгах, события священной истории: «О гигаптех, от кого ся почали» «Колко жил лет Авраам», «Исав отдал первенство Иакову», «Исак жену свою назвал сестрою» «Што киот Божий и поганский Дагон» и т. д. В книге Исход произведена нумерация казней фараону, представленная как цепочка чудес.

Помимо этого читатель стремится сделать текст Острожской Библии более понятным, сравнивая его с текстом Польской Библии: это сравнение выявило ряд несоответствий, в результате чего в разных книгах, особенно в Новом Завете появляется целый ряд исправлений. «В полских библиях розделено тут псалом тот», «В библиах полских тое слов выкинен», «Тои текст в полских библиях выкинен», отмечает читатель. Той же цели — облегчению восприятия библейского текста, работы с ним — служат многочисленные ссылки и указания этого читателя на книги Библии — т. н. леммы, или конкордации. Характерно, что при достаточно большом количестве таких ссылок, оттиснутых на полях издателями, очень многие читатели вносят сюда свои дополнения. Конкордации — один из наиболее часто встречающихся типов записей на экземплярах Острожской Библии.

Данный экземпляр Острожской Библии, при всем своеобразии сделанных в нем рукописных дополнений, нельзя признать единственным в своем роде. В настоящее время в книгохранилищах и частных коллекциях хранится немало экземпляров издания, в той или иной степени подвергшихся читательским изменениям. Особый пла-

среди этих источников составляют экземпляры, имеющие значительные, в несколько сотен, системы читательских записей конца XVI—XVII в. Как правило, такие системы записей содержат антикатолическую и антиуниатскую полемику.

Следует сказать, что все вместе эти памятники не были предметом анализа и в лучшем случае изучались по отдельности, однако записи ни на одном из них, при том что харьковский экземпляр Острожской Библии находится в поле зре-

ния исследователей уже более ста лет, не опубликованы в своей целостности. Самым объемистым из всех, по нашим наблюдениям, пока остается корпус записей на экземпляре Острожской Библии из собрания Уральского университета — в нем около полутора тысяч записей³. Мы считаем, что системный анализ этих источников был бы очень важен для раскрытия специфики миропонимания человека Древней Руси.

¹ НИОР БАН. Собр. Епифанова, № 1.

² Кукушкина М. В. Книга в России в XVI веке. СПб., 1999. С. 171—173.

³ НБ УрГУ. II 12п // 2302.

СБОРНИКИ В РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ ПОЗДНЕГО СТАРОВЕРИЯ.

СМЫСЛОВОЕ НАПОЛНЕНИЕ И ФУНКЦИИ В ТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ

Л.С. Соболева

Задача данного сообщения — привлечь внимание к особенностям поздней рукописной традиции староверов. Общеизвестно, что старообрядческая книжная культура не является ни повторением, ни простым продолжением книжности Древней Руси, хотя наличествует целый ряд общих черт. К таковым относится традиция составления сборников. Появление сборников, в составе которых дошли наиболее интересные тексты средневековья, относится к раннехристианскому периоду, и они составляют существенную часть рукописной традиции на протяжении средних веков. Составление сборника позволяло внести в кодекс интонацию, которая была созвучна читателю и учитывала его интересы. Постичь логику составления сборника все равно что постичь человека в своеобразии его размышлений, в раздумьях над жизненными ценностями, прикоснуться к гамме переживаний. Естественно, что такое проникновение встречает сопротивление материала. И это сопротивление тем жестче, чем далее от нас книжник во времени.

Читательские интересы — понятие исторически меняющееся, обусловленное пониманием содержания процесса чтения. В раннем периоде древнерусской книжности назначение сборников и характер переписываемых текстом предопределялись несколькими факторами. Один из них — приобщение к тонкостям богословских размышлений на основании использования многочисленных источников. Так, в Изборнике 1073 г., по подсчетам Л.П. Жуковской, 380 статей принадлежит 25 авторам. Изборник «открывал закрома» христианской духовной традиции для неопитов.

Примыкали эти сборники к так называемым уставным чтениям, которые служили, согласно требованиям церковного устава, в дополнение и обоснование служебных книг и устной проповеди. Возникновение подобного рода сборников Н.К. Никольский относил к традиции в христианской церкви читать после богослужения сочинения из творений известных христианских писателей. Созданные изначально как дополнение к литургической практике, постепенно сборники наполняются национальным материалом. Никольский считал, что именно эти сборники были

главными источниками «русских духовных идеалов» и «заправляли духовным воспитанием народа»¹. Главная задача книжников состояла не в обретении знаний, а в первую очередь в возможности обращения к спасительному слову Бога. Грамотность воспринималась как условие возможности воспроизведения этого слова в его сакральной сущности. Поэтому Изборники XI в. ближе к литургической практике, нежели просветительским задачам. Для традиционного общества, живущего в ритуально-обрядовом режиме, первый и самый естественный путь восприятия нового вероучения идет через богослужение. Главным было не историческое или системно-категориальное изложение вероучения, а охранительно-спасительное. И четья книга, к которой относились сборники, предназначалась для толкования богослужебной книги и «демонстрации результатов ее усвоения»².

Изменение отношения к книге фиксируется к концу XIII — XIV вв., когда «мирская стихия» захлестывает русскую книгу, а главное, появляется новый заказчик — коллективный, состоящий из прихожан, чаще всего небогатых. От этого периода среди сохранившихся книг, по подсчетам Н. Розова, больше всего сборников — 27³.

Размывание жанрово-тематических границ произведений в сборниках XV в. идет по пути приобщения к астрологии, легендарной библейской истории, включения апокрифических материалов и естественнонаучные темы. Сборники начинают играть иную роль в культуре: книга отделяется от литургической практики и проповеднических задач. Блестящие примеры таких сборников, получивших определение «энциклопедических», присутствуют в творчестве Ефросина⁴. Происходит отделение слова, материализованного в рукописи от сакрального смысла книги. Не случайно именно в Торжественнике, переписанном Ефросином находится весьма неуместная и, с точки зрения позднейшего читателя, вряд ли благопристойная запись: «Богъ мя избавил... Сильно есмь рад, кол кончал строку последнюю»⁵. Возмущенный словами Ефросина, благочестивый читатель написал «О горе окаянному, внимающему сего света житие»⁶. Иными словами, Ефросин и солидарные

ним читатели ищут в материалах сборника не пути спасения, а многогранные сведения об окружающем мире. Из различных читательских потребностей, которые ранее существовали в зачаточном состоянии, в сборниках доминируют не ритуально-обрядовые, а беллетристические и светско-познавательные. Синтетичность интересов, внимание к интеллектуальной стороне развития личности — вот те весьма перспективные линии развития сборника, установившиеся в творчестве кирилло-белозерского монаха.

Качественным моментом в развитии сборников XVI в. является установка на публицистику, нравственную назидательность. Политика оказывается в центре читательских интересов, превращается в предмет раздумий. В сборниках соединяются деловые документы и публицистические произведения. Нравственно-дидактические задачи осмысливаются с прогосударственных позиций. Но введение единых идеологических очертаний означает объявление всякого инакомыслия в качестве еретического начала, а также жесткий отбор материала. Появление староверия обостряет ситуацию со сборниками. Именно этот тип книги становится в центре творческой традиции старообрядцев.

Ю. Бубнов при исследовании рукописной традиции староверия XVII в. делит сборники на 5 типов: документальные, литературно-архивные, догматико-полемиические, литературно-публицистические, богословско-публицистические. При этом подмечает определенную «текучесть» сборников, в составе которых могли соединяться несколько направлений⁷. Бубнов отмечает даже в рамках XVII в. эволюцию сборников: начав с собраний документов и свидетельств о подвигах староверов, в дальнейшем авторы переходят к созданию художественно-образного повествования. Ядром замысла при составлении сборников Бубнов считает полемиическое начало, которое пронизывает формирующуюся старообрядческую традицию.

В подборе текстов, умелом их соединении, сопоставлении цитат из книг Священного Писания, патристики, уставных чтений и пр. нужны были профессиональная начитанность и образованность. В соединении с творческим началом компилятивный подбор цитат превращался в «сверхпроизведение»⁸.

Проблема сборника остается не менее существенной в рукописной традиции староверов последующих веков. М.Н. Сперанский, исследуя сборники XVIII в., отмечает, что «форма сборника была особенно любима в старообрядчестве»⁹. Он выделяет несколько типов старообрядческих сборников. К первой группе относятся сборники догматико-учительные, в которых помимо произведений самих староверов содержатся многочисленные выписки из Библии, цитаты из патристики (о втором пришествии, об Антихристе, о перстосложении и т. д.). Ко второй группе относятся исторические сборники (жития, исторические, публицистические повести, апокрифы,

повести о табаке, переписка и сказания о жизни и подвигах первоучителей староверия). Третья группа — сборники смешанного состава, в которых прозаические статьи чередуются со стихотворными произведениями. Четвертая — стихотворные сборники. Эти сборники имеют общий благочестиво-религиозный характер, произведения, их составляющие, утверждают аскетический идеал жизни, а в покаянных стихах и плачах «нередко слышится приглушенный социальный протест»¹⁰.

Однако подобная типология сборника весьма приблизительна. Группа московских исследователей, составляя указатель к описанию Верхнекамских рукописей, была вынуждена чуть ли не для каждого сборника выделять свою доминанту, а несколько единиц определила понятием «старообрядческий» — настолько пестрый состав не позволял отнести их к какой-либо группе¹¹.

Своего рода кризис классификации вызван тем, что в сборниках пытаются определить доминанту читательского интереса, тогда как для староверия этот тип книги фактически перестает быть простым артефактом.

В староверии книга приобретает новое значение. Старообрядческая субкультура формирует собственное, отделенное от остального пространство (закрытый со всех сторон дом и двор, поселение «в глуши», существование в скиту) и, насколько это возможно, собственное время (счет от сотворения мира, осознание «последних времен»). Осознание эсхатологической сути происходящего не только окрашивает чувства человека, но и заставляет постоянно обобщать через категорию символического знака явления и события окружающего мира. На протяжении своего существования староверие ищет путь спасения, заранее предполагая гибель противостоящего мирского начала.

Создаваемый мир чрезвычайно хрупок, он не отделен географически (или это отделение расстоянием или трудностями перехода может быть преодолено в течение жизни поколения). В этом мире фактически нет централизации, ему грозит внутренний враг: раздробленность интеллектуального поиска, борьба за власть внутри согласия, наконец, человеческая глупость или жадность. Ему противостоят сильнее государственные и церковные институты. Против староверия работает время, причем в условиях близкой культуры и родного языка уход из староверия оказывается проще, нежели в окружении инородной культуры и чужих обычаев.

Это пространство не столько физическое (хотя попытки организовать собственный хронотоп в отдельные исторические моменты появляются, особенно в условиях обретенной изоляции — скиты, отдаленные поселения, уход за пределы государства), сколько ментальное. Мир жив, пока члены старообрядческого сообщества едины в соблюдении правил поведения, оценках окружающего мира, обычаях и обрядах. Насыщение своего пространства атмосферой прежней Святой

Руси происходило в разных пластах духовной культуры — как предметной, так и духовной. Отсюда стремление к сохранению прежде всего внешних, видимых свидетельств дониконовского мира: жилища, одежды, пищи и ее ритма, древних книг и обрядов. Но за боязнью внешних перемен — страх потери пути к спасению души. Любая ошибка чревата потерей «благодати», поэтому правила превращаются в обрядовый и нравственный закон¹².

Икона и дониконовская книга становятся носителями благодати, и, как в средневековье, за предметной формой книги признается ее сакральная сущность. Поэтому книгу можно хранить только в определенном месте, «за божницей», «в чистоте», нельзя давать в руки незнакомым людям, боясь осквернения, предпочтительно читать вслух, соблюдая старинное произношение и в полном соответствии с текстом. Рукописи пишутся традиционным полууставом, с использованием титл и сокращений, даже при условии слабого владения письменным языком. Книга становится зримым символом и знаком связи с прежней Святой Русью, поэтому ее наличие в доме — своего рода оберег от злого начала, и книги хранятся даже в неграмотных старообрядческих семьях.

Сохранение этого старообрядческого мира в относительной неприкосновенности было возможно только в условиях постоянного нравственного противостояния и самодисциплины. Вопрос, каким образом старообрядческий мир коррелировал с государственным устройством и развитием цивилизации, — особая проблема и вне сегодняшних размышлений. Каким образом возможно сохранение стабильности, обретение константы, опираясь на которую можно не бояться за судьбы своих родных и потомков? Для этого необходимо внушать и напоминать региональному старообрядческому сообществу основы веры, систему главных нравственных установок и осознание опасностей мирской жизни, правила обрядового ритуала и нормы бытового поведения.

Таким механизмом передачи не только миропонимания, но и мироустройства становятся старообрядческие сборники непостоянного состава, занимающие особое место в региональных собраниях. С одной стороны, сборники чрезвычайно вариативны, а с другой — велика повторяемость тех же самых чтений из Уставных сборников постоянного состава, служебной литературы канонических указаний в пределах согласия и региона. Процесс приобщения к письменности староверия широких народных слоев происходил достаточно постоянно, при этом в утверждении собственной духовности опирались на устную традицию и письменную традицию. В характеристике словесности вопрос об их пересечении ставился неоднократно. Здесь важно подчеркнуть, что «перекачка» материала из одного сборника в другой вполне соответствовала устному механизму воспроизведения автором исполняемого текста «общих мест», без знания которых невозможен фольклорный творческий процесс.

В старообрядческой среде постоянно переплетались религиозные и бытовые сферы жизни. Главной установкой старообрядческого бытия было насыщение духовным переживанием каждого дня и часа пребывания человека в земном мире. Некал драматизма переживаний староверов со временем уменьшался, но входил в плоть и кровь людей с момента рождения, окрашивая каждое нежное бытие старообрядцев постоянной тревогой.

Из чего же состоит целостность словесно-картинного мира, которая должна сформироваться и поддерживаться в сознании старообрядцев? Отвечая на этот вопрос, я рассмотрела сборники и их описания из территориальных собраний Урала и прилегающих территорий, собранные во время археографических экспедиций, то есть те, которые вплоть до последнего времени были «задействованы» в старообрядческом мире¹³. Здесь представлена попытка функционально-антропологической характеристики разножанровых произведений, в разной степени присутствующих в староверческих сборниках непостоянного состава.

Во-первых, в сборники входят тексты, провозглашающие круг наиболее существенных для сакральной сути христианства догматических идей. К таковым относятся рассуждения о вере, о любви в соединении с понятием страха, о спасении, гибели души, о нищелюбии и кротости. Особое место занимают чуть ли не обязательные в таких сборниках статьи о смерти, о гибели мира, слов об Антихристе.

Во-вторых, рисуются идеалы спасительной жизни в «Словах» о Христе и Богородице, в житиях и повестях, изображающих святых и праведников. К этим произведениям примыкают тексты сказаний о чудесах, иконах и праздниках, притчи о христианских добродетелях и грехах. (Общехристианскими материалами соединяются эпизоды из русской истории, воскрешающие идеальное православное прошлое, и описания старообрядческих подвигов.

Третий блок — это литургические или близкие к ним тексты (каноны, псалмы, молитвы, том числе апокрифические, духовные стихи), которые вследствие присущего им церковно-служебного употребления имеют особое значение в создании атмосферы святости. Эти произведения, выражая лирические переживания религиозного характера, по употреблению уподоблялись народным оберегам, сближая сакральный и профанный мир. Эти тексты, в совокупности с апокрифами, заговорами, переписанные зачастую на отдельных листочках, хранились «за божницей». Наиболее употребляемыми являются каноны на поминовение усопших, что, возможно, отражает древнейший культ предков, и охранительные каноны Богородице, ангелу-хранителю, Николе и «за творящих милостыню».

Четвертая группа произведений конкретизирует путь к спасению переписыванием в сборники указаний о молитве, посте, покаянии, духовном и возрастном повиновении, о воспитании детей, поведении в церкви, крещении, отпевании

оминении предков. Часто встречаются «Слова» о необходимости чтения и хранения книг. Идеальный путь спасения — аскеза и монашество, поэтому нередко в составе сборников статьи о необходимости воздержания.

Пятая группа произведений предписывает человеку правила и запреты в бытовой сфере. Это «Слова» о матерной брани и пьянстве, табаке и курении, о сексе и об отношении к женщине, о пищевых запретах, об охране молитвой колодцев, волхованиях, игрищах и русалиях, плясках и скопороках. Эти запреты, хорошо известные в патристике периода борьбы с язычеством, актуализированные в Стоглаве, дополняются и усиливаются в старообрядчестве, отделяя внешним образом и типом поведения староверов от грешного мира.

Многие статьи в сборниках имеют внутренне полемический характер. В позднем староверии pressing полемическая и публицистическая задача не могла остаться таковой по силе и убежденности, меняется и вектор полемики. Она адресуется не только официально-православным священникам, большинству своем убежденным в богословской езратности, неразвитости и темноте староверов и не намеренным вести с ними серьезные дискуссии, сколько призвана напомнить единые основания староверия для соратников. Иными словами, полемическое отстаивание собственной правоты — своего рода «допинг», который должен был поддерживать в староверах постоянное состояние реторта. Поэтому в сборники включаются матери-

алы местного характера, связанные с постановлением старообрядческих соборов и разбором противоречий внутри согласий.

Таким образом, в рамках одного кодекса сочетание материалов хаотично только на первый взгляд: сборники имеют внутреннюю структуру, которая выражается не в жесткой последовательности статей, но в отражении различных сторон человеческого бытия, каждое из которых осмысливается как часть целого. Сборники составляются как одним, так и разными авторами одного периода, но могут состоять из разновременных отрывков, собранных в единое целое позднее. При этом тексты жестко не привязаны к какой-то одной идеологии, но изначально обладают способностью к расширению смысла, становясь своего рода механизмом жизнеобеспечения.

Пестрота сборников не случайна — она репрезентирует многообразие жизни и требования сохранения духовного пространства. К напряженной духовной работе готовили последующие поколения, в жизни которых должны были быть осмыслены различные вопросы: от высоких философских до низких бытовых. Сборники становятся свидетельством осознания старообрядчеством своей культуры как феномена, имеющего системные отличия от общенациональной культуры. В этом плане подобные кодексы можно характеризовать как конфессионально-нормативные. Это своего рода синтагмы¹⁴ — целостные высказывания в контексте старообрядческой культуры.

Никольский Н.К. Исторические особенности в погашении церковно-учительного дела в Московской Руси // Христианские чтения. 1901. Ч. 1. С. 225 — 226.

Розов Н.Н. К определению понятия «книга» в историческом аспекте (по русским материалам XI — XIV в. // Рукописная и печатная книга М., 1975. С. 13.

Там же. С. 16; Приложение.

Дмитриева Р.П. Четыре сборники XV в. как жанр // ОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 150 — 180.

Каган М.Д., Понырко Н.В., Рождественская М.В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. С. 241.

Там же. С. 217.

Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. СПб., 1995. С. 13.

Там же. С. 40.

Сперанский М.Н. Рукописные сборники XVIII века. М., 1963. С. 115.

¹² Там же. С. 119 — 120.

¹³ Рукописи Верхокамья XV — XX вв. М., 1994. С. 256 — 259.

¹² Один из «образцов» подобного мира, творимого в условиях нашего времени в глухой томской тайге, выявляется на примере найденного археографами берестяного дневника, который «отражает двадцатилетнюю спокойную жизнь людей, сумевших реально выйти за пределы чуждого им мира, где, по их мнению, царят зло, безверие и ложные ценности. Эти люди сумели создать свой микромир, где жизнь соответствовала их идеалам». (Мальцев А.И. «Книга пасхальная» — берестяной старообрядческий дневник за 1956 — 1975 гг. // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI — XX вв. Новосибирск: Наука, 1998. С. 265.)

¹³ Памятники литературы и письменности крестьянства Зауралья. Свердловск, 1991. Т. 1. Вып. 1; Екатеринбург, 1993. Т. 2. Вып. 1. Рукописи Верхокамья XV — XX вв. М., 1994.

¹⁴ Синтагма (от греч. syntagma — нечто соединенное) имеет значение цельной синтаксической интонационно-смысловой единицы.

СЛАВЯНО-БЕЛОВОДСКАЯ ИЕРАРХИЯ

МАТЕРИАЛЫ К ИСТОРИИ ЗАТЯНУВШЕЙСЯ МИСТИФИКАЦИИ

С.А. Белобородо

Вопросы, связанные с темой «политического самозванчества», не раз становились предметом особого внимания исследователей. Значительно меньше работ посвящено самозванцам, избравшим религиозную «карьеру», хотя в отечественной истории известны десятки имен, спекулировавших на религиозных чувствах.

В качестве примеров можно упомянуть деятельность Епифания (Реуцкого), игумена православно-Георгиевского Козелецкого монастыря (Черниговской губ.). Будучи изгнан из обители, Епифаний составил подложные документы и в 1724 г. сумел с их помощью получить епископский посох от Ясского митрополита Георгия. Когда подлог раскрылся, неудачливый искатель «архиерейства» был арестован и сослан. Епифаний несколько раз пытался бежать из заключения и в 1733 г. ему удалось совершить удачный побег. Он добрался до Ветки и в 1734 г. присоединился к староверию. Большинство исследователей считает, что именно присоединение Епифания в сан епископа к старообрядцам стало поводом для первой ветковской «выгонки». Лжеепископ снова был арестован и перевезен в Киев, где и скончался. Примечательно, что даже многие его современники-старообрядцы не признавали истинности поставления Епифания, однако в недавней работе С.Г. Вургафта и И.А. Ушакова «Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы» он характеризуется как «подвижник, принявший кончину мученическую»¹.

Вскоре после истории с Епифанием у старообрядцев появился новый «архиерей» — Афиноген, который на самом деле не имел не только сана епископа, но даже и священнического рукоположения. Беглый диакон, он прибыл в Стародубье в начале 1750-х гг. и вскоре пустил слух, что он никто иной, как епископ Лука, состоявший при особе императора Иоанна Антоновича. Пока старообрядцы проверяли эти данные, самозванец успел поставить более десятка священников. Когда подлог открылся, Афиноген бежал на польскую границу, где принял католичество, обзавелся семьей и безбедно провел остаток жизни, проживая украденные у староверов деньги.

Его «духовным преемником» был некий Афанасий, которого Афиноген успел поставить лишь архимандриты. Однако проходимца это не смущало, и уже тогда он служил «по-архиерейски». В 1753 г. состоялось курьезное «заочное рукоположение». Во время литургии, когда Афиноген должен был служить в Стародубье, а Афанасий на Ветке, в условленное время последний «возложил на себя архиерейские одежды», правды Афиноген не смог выполнить свою роль в это фарс, так как уже сбежал от старообрядцев.

Желание старообрядцев иметь трехчинную иерархию было настолько велико, что когда в 1846 г. «вдовство древлеправославной церкви» наконец-то закончилось с принятием бывшего боно-сараевского митрополита Амвросия, то об этом событии вскоре узнали на самых окраинах России.

По вполне понятным причинам белокриницкие архиереи еще долго не могли спокойно жить в России. К середине 1870-х гг. из 16 «австрийских» архиереев, имевших кафедры в России, трою перешли в единоверие, четверо сидели в тюрьмах, четверо составляли «раздорническое» общество «неокружников», епископ Оренбургский Константин (Коровин) после ареста совершенно устранился от дел, епископ Софоний (Жиров), напротив, путешествовал по всей европейской части страны, не признавая никаких епархиальных границ, и только четверо архипастырей действительно руководили «древлеправославной церковью».

Естественно, что в такой «мутной воде» было удобно «ловить золотую рыбку», чем не преминул воспользоваться еще один самозванец. Во второй половине 1870-х гг. в пределах Томской губернии появился некий странник по имени Аркадий, который по секрету сообщал доверенным людям, что на самом деле он архиепископ, получивший сан в «Камбайско-Индостанско-Индийском царстве». Однако в сибирской глуши большой славы (и больших гонимых) не получишь. И тогда этот «архиерей» решается на довольно рискованный шаг: весной 1880 г. в единоверческом журнале «Истина» появляется письмо «архиепископа всея России и Сибири старообрядческой церкви», которое, по сути, являлось рекламой самому себе.

Заинтересовавшись новым «архиереем», миссионеры провели небольшое расследование и установили, что Аркадий просто мелкий жулик. Православный собеседник» привел выдержки из ставленных грамот», в которых сообщалось, что Аркадий в 1850 г. рукоположен «смирненным Мелетием, патриархом Славяно-Беловодским, Юст-Индеем, Юст-Индеем, Вест-Индеем, Англо-Индеем и Японских островов». По мнению православных священников, любой здравомыслящий человек, прочитав этот бред, должен был по меньшей мере расхохотаться и поругать пальцем у виска. Однако ученые богословы ошиблись.

В том же 1880 г. зафиксировано первое «рукоположение» в священники новой, «беловодской иерархии»: 62-летний житель Юго-Камского уезда Пермского уезда Пермской губ. Павел Ильич Нечаев согласился на посулы Аркадия. В качестве «поруки» — доказательства, что «Беловодская иерархия — преемственно апостольская и законная», выступил «ноготь преподобного Павла Обнорского», переданный «архиереем» новому «священнику»².

Вскоре некоторые волости западных уездов Пермской губернии оказались «весьма сильно аращены беловодским расколом». В Прикамье главной базой Аркадия стала д. Першаты Оханского уезда. Справедливости ради отметим, что беловодский «архиерей» много путешествовал по России. Известно о других его «квартирах» — в г. Крым-Сарай Самарской губ., в г. Осташкове Тверской губ. и даже в Москве.

Популярность сделала Аркадия без предела самоуверенным. Только этим можно объяснить факт появления в 1881 г. беловодского «архиерея» в Москве и участие в диспуте с представителями австрийцев — архиепископом Антонием (Шутовым) и священноиноком Арсением (Швецовым). Когда Аркадий был публично изобличен, он сконфузился и просил прощения»³. Убедившись, что у белокриницких его никто не принял всерьез, Аркадий обратил свое внимание на единоверцев. Пожив некоторое время у единоверческого священника, он «открывает второй фронт» — объявляет себя единоверческим архимандритом и едет в Новгород.

Кстати, новгородский вояж 1885 г. и привел к первому аресту Аркадия. Подвело нахальство, когда, явившись к майору П. Петрову, он назвал себя миссионером, посланным «для приведения раскольников в православие». Примечательно, что Аркадию удалось объехать несколько селений, где он конфисковывал (в свою пользу) старые книги иконы.

В ходе расследования выяснилось, что Аркадий, он же Антон Савельев Пикульский — сын служившегося из крестьян Киевской губ. мелкого чиновника. Родился в 1832 г. (по другим данным в 1834); рано осиротел, скитался по стране. Около 1855 г. в Даниловском старообрядческом скиту на Волге принял иноческий постриг. Путешествовал по югу России и Сибири, где и ре-

шил улучшить свое благосостояние, представившись архиереем. Когда судьи убедились в относительной «безвредности» Аркадия для православия, его приговорили к очень мягкому наказанию — штраф 100 рублей и подписка, что он больше не будет выдавать себя ни за архимандрита, ни за архиерея (1 сентября 1886 г.)⁴. Вероятно, что столь щадящий приговор появился и благодаря тому, что последователи Аркадия (в частности, пермяки) собрали достаточно солидные суммы «на подарки» судебским чиновникам.

Едва очутившись на свободе, Аркадий, вкусивший легких «богомольных» денег, принялся за старое, жалуясь приверженцам на то, что «пострадал за веру». В итоге — новые аресты (в 1887 и 1892 г.). В 1892 г. самозванцу уже грозила довольно длительное тюремное заключение, но он легко избежал этого, написав «покаянное» письмо с согласием перейти в православие. Однако, едва оказавшись на воле, Аркадий снова «обрядился в одежды архиепископа».

В конце концов то, что так долго не удавалось властям — развенчать самозванца, отчасти сделали сами старообрядцы. В 1896 г. Павел Нечаев (самый «первый беловодский священник») навел справки «о состоянии мощей Павла Обнорского» и выяснил, что с 1546 г. они «безусловно находятся под спудом и ни разу открываемы не были». Прodelка Аркадия с фальшивым ногтем преподобного вызвала такую бурю негодования, что Нечаев, его «попечитель» Реутов и многие прихожане перешли в православие. После этого для беловодского «архиепископа» «стали закрыты все пути в Пермскую епархию»⁵. В том же году другой удар Аркадию нанес Арсений (Швецов), выпустивший гектографированный разбор «ставленных грамот» и сообщивший компрометирующие беловодского «архиерея» сведения.

Отдадим дань находчивости авантюриста — вскоре он нашел новый источник дохода. Аркадий отправился к уральским казакам, готовящим экспедицию на поиски Беловодья. Очевидно, он был хорошо осведомлен о том, что казаки давно усиленно искали «землю обетованную». Красно речие «архиепископа» произвело на казаков впечатление, и 24 мая 1898 г. экспедиция из четырех человек выехала через Одессу и Константинополь по «маршруту», составленному Аркадием: «Есть на Востоке за Северным, а к южной стороне за Южным или Тихим морем Славяно-Беловодское царство, земля патагонов, в котором живет царь и патриарх. Вера у всех греческого закона, православного сирского языка. Царь в то время был Григорий Владимирович, а царицу звали Глафира Иосифовна, а патриарха звали Мелетий. Город по названию беловодскому Трапезансунск, а по-русски Банкон (он же Левек). Другой их столичный город Гридабад...»⁶. Отдаленной сходство наименований беловодских «городов» с реальными географическими названиями объясняется наличием у Аркадия учебника географии (конфискован при одном из арестов),

на котором крестиками были отмечены слова, наиболее «полюбившиеся» «архиерею».

Пока длилась экспедиция, Аркадий вел безбедное существование в Уральске. Однако после возвращения путешественников и Оренбуржье стало для «архиепископа» «запретной зоной». Если в 1900 г. в пределах Оренбургской губ. насчитывалось до 630 последователей «беловодской иерархии», то по данным на 1 января 1912 г. их число не превышало 70 человек⁷.

Последнее упоминание об Аркадии относится к рубежу XIX–XX столетий. Вероятно, вскоре после этого он и скончался⁸. На этом можно было бы закончить исследование, однако мистификация Аркадия имела любопытное продолжение. Не так давно у нас появились данные, что в начале XX в. «архиепископу» удалось обзавестись преемником. К сожалению, мы не располагаем данными о том, что он «возвел» кого-то в «архиерейский» сан, но факт существования беловодского «епископа Нерчинского» не вызывает сомнения.

Реконструкция полной биографии этого человека — дело будущего. Пока же нам известно следующее: «епископ» Михаил родился около 1875 г. в семье «часовенных». В конце XIX в. он был монахом старообрядческой Архангельской обители (близ г. Измаила в Бессарабии). Когда монастырское житье ему наскучило, он пустился в странствия по России, выдавая себя за священноинюка, собирая пожертвования и не забывая менять имена — о. Мефодий, о. Макарий и т. д.⁹ В начале XX в. он примкнул к «беловодцам» и с 1914 г. стал именоваться «епископом», проживая в «резиденции» — одном из забайкальских скитов.

В 1925 г. Михаил и «беловодский священноинюк» Феодор (Паленов) обратились к небезызвестному архиепископу Андрею (Ухтомскому) с просьбой принять их и возглавить иерархию. Однако тот отправил «ходоков» к епископу Клименту (Логинову) — основателю так называемого «катакомбного единоверия». Климент поставил условие: переход должен быть осуществлен через «перерукоположение», каковое и состоялось в ноябре 1925 г. С этого времени ведет отсчет своей истории «беловодская ветвь» «катакомбного единоверия».

Кроме Михаила «епископа Нерчинского» (умер около 1937 г.) и Феодора «епископа Урянхуйского» (погиб в 1927 г.) известны Филипп (Зайцев) «епископ Усольско-Ангарский» в 1925–1967 гг., Иоанн (Кашин) «епископ Ойротский» в 1926–1936 гг., Давыд (Паленов) «епископ Урянхуйский» в 1927–1964 гг., Василий (Берсенов) «епископ Ойротский» в 1936–1977 гг., Фалолей (Минин) «епископ Нерчинский» с 1937 г., Иоанн (Курицын) «епископ Тайшетский» с 1936 г. и Савва (Паленов) «епископ Урянхуйский» с 1964 г.¹⁰

Называются бывшие «беловодцы», как и их «крестники» — «климентовцы», «древлеправославными христианами». Естественно, что ничего общего с единоверием они не имеют. Их немногочисленные сторонники в настоящее время проживают в Поволжье, Сибири и на Дальнем Востоке. Хотя во всех справочниках сообщается, что «беловодская иерархия» прекратила свое существование в начале XX в. и только отдельные ее представители дожили до 1920-х гг.; следует признать, что затянущаяся мистификация в несколько трансформированном виде продолжается и в наши дни.

¹ Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 104–105.

² Антипин И. Еще о кощунстве старообрядческих заправил // Пермские епархиальные ведомости. 1896. № 6. С. 141.

³ [Швецов О. В.] Самозванец, мнимый Беловодского поставления архиепископ Аркадий. Б. м., 1896. Л. 21об.

⁴ Никифоровский И. Т. К истории Славяно-Беловодской иерархии. Самара, 1891; К истории «Славяно-Беловодской» иерархии // Пермские епархиальные ведомости. 1900. № 13. С. 290–292; Беловодская иерархия // Куляшев А. Лекции по обличению раскола, читанные Пермским епархиальным миссионером А. Куляшевым на миссионерских курсах в г. Перми в июле 1909 г. Пермь, 1909. С. 15–16.

⁵ Замечательный случай обращения из раскола в православие // Пермские епархиальные ведомости. 1896. № 7. С. 163–183; Известия и заметки // Прибавления к Церковным ведомостям. 1896. № 16. С. 587–588.

⁶ Короленко В. Г. У казаков // Полное собрание сочинений. СПб., 1914. Т. 6. С. 130–258.

⁷ Отчет о деятельности Оренбургского Михаило-Архангельского братства (с 8 ноября 1899 по 8 ноября 1900 г.). Оренбург, 1901. С. 27; Статистические сведения о старообрядцах (к 1 января 1912 г.). Изд. Департа. духовных дел МВД. Б. м., б. г. С. 10.

⁸ Куляшев А. Лекции по обличению раскола... С. 16.

⁹ Предостережение // Старообрядцы. 1907. № 1. С. 57.

¹⁰ Об этих «архиереях» см.: <http://katakomb.postart.ru/whoiswho/klimenovtsi.htm>

ОБЩИННЫЕ БИБЛИОТЕКИ КРЕСТЬЯНСКИХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ МИРОВ СИБИРИ XVIII — НАЧАЛА XX вв. И ИХ РОЛЬ В СОХРАНЕНИИ ТРАДИЦИОННОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Е.И. Дергачева-Скоп, В.Н. Алексеев

Общественная библиотека в дореволюционной Сибири являет собой, как правило, искусственное создание одного мецената, группы людей, государственного учреждения и демонстрирует реализацию представлений устроителя библиотеки о просвещении народа. Библиотека же общинная рождается из потребностей самого народа, изнутри и фундируется его собственными представлениями о просвещении, его собственной литературной и книжной культурой. Она отличается от общественной библиотеки так же, как также самая лучшая книга «для народа» отличается от собственно народной книги, рожденной в сфере социокультурных интересов крестьянства, городского мещанства и т. д. Мы не хотим отрицать ни значимость, ни необходимость создания и функционирования общественной библиотеки, призванной сыграть просветительскую роль в соответствии с той или иной просветительской программой. Но такая библиотека всегда будет отражать концепцию создавших ее просветителей и целиком не совпадает с социально-культурным заказом тех, для кого она создана.

Иное дело — общинные народные библиотеки. К ним можно отнести волостные библиотеки XVI — XVII вв., описанные А.И. Копаневым¹, старообрядческие библиотеки XVIII — XX вв.²

Такие библиотеки складывались, как правило, из подаренных, приобретенных приходом книг и хранились при приходских церквях. «Использовались ли церковные книги волостью? — пишет исследователь. — Сомневаться в этом нет оснований. Об этом говорят и общие соображения, и прямые факты. Церковь была в волости не только религиозным центром, но и центром политическим: здесь, в трапезной, собирались волостные сходы, хранился архив волости, находилась касса, совершались многообразные акты и т. д. В трапезной заседали выборные должностные лица... Здесь оформлялись все те коллективные акции, которыми была богата волостная жизнь, в трапезной решался, вероятно, и вопрос о приобретении книг на волостные деньги. Книги являлись частью общественной собственности...». Их могли использовать все члены волости³.

Изучение концепции, репертуара книг, принципов функционирования книжного собрания позволяет определить любую старообрядческую библиотеку как общинную. Книга выступает в определенном согласии как один из стержней, объединяющих данное согласие, как цементирующий его материал. Ею могли пользоваться все без исключения члены общины, даже если они были расселены на большой территории.

В реконструкции старообрядческой библиотеки по ее фрагментам важнейший момент — это выявление владельцев-хранителей за все время существования, изучение их читательских интересов. В этом могут помочь и пометы на полях, и состав сборников, их композиция, и соотношения рукописных и печатных книг. В реконструкции общинных библиотек изучение ее читателя-хранителя оказывается первоочередной задачей и одновременно — главной трудностью⁴.

При изучении этих собраний перед исследователем встает еще одна трудность — отсутствие уверенности в том, что перед ним полный состав библиотеки, а не ее фрагмент. Ведь всегда в момент поглощения той или иной старообрядческой библиотеки государственным собранием часть книг находится в общественном пользовании и оказывается вне поля зрения собирателя. Реконструкция всего состава такой библиотеки практически невозможна без дополнительных косвенных данных.

В такой ситуации всегда следует выполнить синхронное описание всех экземпляров книг библиотеки, сохранившихся до настоящего времени как в государственных хранилищах, так и в «живом бытовании» в старообрядческой среде. Описание последних затруднено не только потому, что доступа ко многим собраниям просто нет, но и потому, что «живущие» библиотеки не имеют постоянного состава, определенной библиотечной структуры, в которой утраты и лакуны угадывались бы сразу. Это — «текущее собрание»; мигрирующие его фрагменты (отдельные книги, комплексы книг) придают ему своеобразный характер: книга, по мнению представителей сибирского старообрядчества, не может лежать втуне, она должна постоянно читаться — ведь наставник и

даже просто грамотей-старообрядец прекрасно сознают, что при помощи книги они воспитывают единомышленников.

Функционирование книги для старообрядцев было важнее их хранения «при себе». Они достаточно легко расставались с книгой, если были убеждены в том, что отдадут ее в надежные руки. Границы библиотеки таким образом размывались еще больше. В связи с этим всякую (за малым исключением) старообрядческую библиотеку необходимо рассматривать как книжное собрание, никогда не приобретающее статуса библиотеки, поскольку оно постоянно находится в движении и не имеет регулярной структуры.

Трудности эти определяют задачу — охарактеризовать такие собрания хотя бы суммарно, дабы понять, охватывают ли они репертуар уже зафиксированных в государственных хранилищах старообрядческих сибирских библиотек или чем-либо отличаются. Таким образом, мы выявляем как бы единое общественное старообрядческое книжное собрание (первоначальное описание должно быть проведено с учетом принадлежности отдельных книг старообрядцам разных согласий). От круга чтения это книжное собрание будет отличаться учетом всех экземпляров одних и тех же изданий, всех вариантов и всех копий рукописей, сборников, отдельных сочинений и т. д.

Следует отметить некоторую функциональную предназначенность книжного собрания, связанную с критериями отбора книг в старообрядческих общинных библиотеках. Среди критериев — потребности осмысления основных аспектов догматики; нравственные задачи; познавательные устремления, связанные, как правило, с кругом житейских проблем, регламентированных все теми же границами древлеправославного благочестия; публицистические потребности, которые служат основанием новой полемической культуры, и т. д.

Полнота набора книг в библиотеке регламентировалась, в первую очередь, реальными возможностями получить книгу и тем направлением в старообрядческой духовной культуре, которого придерживались создатели библиотеки. Последнее окончательно и определяло библиотечный репертуар⁵.

Кроме учета указанных старообрядческих книжных собраний, находящихся в библиотеках, архивах, музеях, книг, живущих и поныне в старообрядческой среде, необходим также учет собраний и отдельных книг, связанных с Сибирью, но хранящихся сейчас вне ее. Это книги, оказавшиеся в Пушкинском Доме, в библиотеке Московского государственного университета. Следует вести архивные поиски сведений о старообрядческих библиотеках, попавших в поле зрения властей как до революции, так и в 20–30-е гг.⁶; важно соотнести каждое конкретное книжное собрание с определенным старообрядческим согласием.

Старообрядческая книжная культура является книжно-учительным типом культуры, который определен особым местом Книги в нравственном становлении человека. Это, как ни парадок-

сально, средневековая, по сути своей, культура⁷, со специфическим для нее культом *рукописной книжной традиции*, которой известна особая «психологическая атмосфера вокруг грамотности, умонастроение прилежного «писца», грамотея-переписчика»⁸. «Средние века и впрямь были — в одной из граней своей сути — «чернильными» веками, — пишет С.С. Аверинцев, фиксируя специфические приметы отношения к книге в ранневизантийской культуре. — Это времена писцов как хранителей культуры и Писания как ориентира жизни, это времена трепетного преклонения перед святыней пергамента и букв»⁹. Древнерусские книжники сохраняли и развивали эту традицию на протяжении веков.

Старообрядческое движение конца XVII в. плоть от плоти той же древнерусской книжно-учительной православной культуры. Отцы старообрядчества, как правило, были грамотеями-книжниками, превосходно владевшими богословской литературой; учителями, имевшими над собой власть слова и убеждения; деятелями книжной sprawy дониконовской традиции, бережно относившимися как к догматической истине, так и к «бабюшке азу» — многие из них были «прекрасными писцами», знавшими книгу и с этой стороны.

Выговские учителя начала XVIII в. также огромное внимание уделяли книге как духовному кормителю. «Выговское «всепустынное собрание» было действительно большим культурным очагом, — пишет прот. Георгий Флоровский, особенно при жизни Андрея Денисова, этого самого тонкого и культурного из всех писателей или богословов раннего Раскола... Денисов был не только начетником. Его нужно признать богословом. «Поморские Ответы» — богословская книга, и умная книга. На Выгу была хорошо подбранная и богатая библиотека. Здесь изучали Писание, отцов, «словесные науки». Сам Андрей Денисов «сократил Романдоллюлия философия и богословие». Особенно интересно, что братья Денисовы, Андрей и Семен, взялись усердно за переработку Четых-Миней, чтобы противопоставить свой новый труд агиографическому труду Дмитрия Ростовского, который слишком много брал с западных книг. Работали на Выгу и на богослужебными книгами...»¹⁰. Здесь был создан также центр по переписке книг, имевший свою художественную школу¹¹.

Старообрядцы большинства согласий и толков конца XVIII — начала XX в., обращавшиеся в поисках своего собственного места в церковно-христианском православном мире к сочинениям св. отцов и учителей церкви, в конечном счете к Священному Преданию в целом, почти исключительно по книгам дониконовского периода: рукописным и печатным, так же как в свое время выговские большаки большое место отводили «деланию книг»: переписке-тиражированию, копировке, а часто и подборке выписок из необходимой литературы, объединяемых под одним переплетом, сложенных (даже внешне) в традици-

я древнерусских сборников¹². Вплоть до настоящего времени некоторые старообрядческие толки сохраняют свои скриптории¹³.

Староверы «в книге» всегда живут в дониконовском историческом времени, уходя подчас в начало Руси и в первые века христианства, но всегда удивительно современны. Костомаров в свое время верно отметил: «Раскол гонялся за стариною, старался как бы точнее держаться старины; но раскол был явление новой, а не древней жизни»¹⁴. Согласно этому замечанию, старообрядцы *воспроизводили* традиции русского Православия в дониконовской интерпретации, но они — явление Новой истории, ибо именно для них «реформы Никона разрушили истинную веру подобно землетрясению»¹⁵, осталась память о прошлом — надо было *воссоздать* его — иначе им грозил разрыв с историей¹⁶. «А.А. Карташев, давший лучшую и наиболее глубоко охватывающую характеристику раскола, замечает, что в старообрядчестве, — пишет в своей «Истории русской

философии» о. прот. В. Зеньковский, — «разрядилось то напряжение русского духа, которое сделалось осью его самосознания и сводилось к идее третьего Рима, т. е. к *мировой миссии охранения чистоты истины Православия...*» (курсив наш. — Е.И., В.Н.) Для старообрядчества решался не местный, не провинциальный вопрос, а вопрос всей мировой истории... Старообрядчество по своим устремлениям было историософично, боялось несправедливого обмирщения Церкви... Его положительный пафос, конечно, не в ритуализме, не в простом сохранении старины, а в блюдении чистоты Церкви»¹⁷. Именно потому старообрядцы, с одной стороны, скрупулезно воспроизводили прошлое, а с другой — постоянно приращивая традицию, создавали в каноне новые аспекты.

Русская средневековая, по своей сути, книга и явилась для хранителей «старого обряда» звеном связи с прошлым, материалом для его постоянного воссоздания и интерпретации, духовным окормителем и пастырем.

¹ Копанев А.И. Волостные крестьянские библиотеки XVI — XVII вв. // Русские библиотеки и их читатель: Из истории русской культуры эпохи феодализма. Л., 1983. С. 59—70.

² Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. Старообрядческие библиотеки в Сибири (проблемы реконструкции) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки: Сб. науч. тр. Новосибирск: Наука, 1992. С. 125—130; они же. Репертуар традиционного чтения старообрядческих согласий Сибири. Этюды нравственной философии // Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie. Warszawa, 1994. S. 43—55; Белякова М.М., Черторицкая Т.В. О крестьянской старообрядческой библиотеке начала XX в. // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 16—20 и др.

³ Копанев А.И. Волостные крестьянские библиотеки XVI — XVII вв. С. 65, 68.

⁴ Принципы подхода к старообрядческому книжному фонду как к общинной в своей сути библиотеке реализуются нами с первых шагов формирования территориальных собраний ГПНТБ СО АН СССР.

⁵ Дергачева-Скоп Е.И., Покровский Н.Н. Задачи археографического изучения Сибири // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1970. С. 175—177.

⁶ См., напр.: Бахтина О.Н. Крестьянская старообрядческая библиотека Нифантовых // Русская книга в дореволюционной Сибири: Фонды редких книг и рукописей сибирских библиотек. Новосибирск, 1988. С. 102—118.

⁷ На первый взгляд кажущийся парадоксальным вывод о воспроизведении старообрядцами конца XVII — начала XX в. практически во всех проявлениях средневековой книжной культуры вполне закономерен. «Жизнь культуры, — пишет Л.П. Карсавин в своей «Философии истории», — не ограничена временем её

эмпирически-самобытного существования. — Культура заходит за время своего расцвета и вперед и назад; она сосуществует своими качествами, иногда даже своими моментами — индивидуальностями, с другими культурами; как бы в лоне их антиципируется и переживает себя» (СПб., 1993. — С. 175). Следует также сразу заметить, что старообрядческая культура есть культура православная.

⁸ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 208.

⁹ Аверинцев С.С. Типология отношения к книге в культурах Древнего Востока, античности и раннего средневековья // Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов советского Востока. М., 1978. С. 23.

¹⁰ Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Париж., 1937. С. 71.

¹¹ См., напр.: Барсов Е.В. Описание рукописей и книг, хранящихся в Выголексинской библиотеке // ЛЗАК за 1872—1875. СПб., 1877. Вып. VI, отд. III. С. 3—6.

¹² Малышев В.И. Как писались рукописи в Поморье в конце XIX — начале XX в. // Известия Карело-Финской науч.-исслед. базы АН СССР. 1949. № 1. С. 74—85.

¹³ С первых лет работы в археографических экспедициях в Сибири мы обращали внимание на то, что в старообрядческой среде существует интереснейшая традиция переписки книг, почти во всех согласиях, в которых признавался «новый» сборник, были «доброписцы» и «книгоделатели». Видели мы и несколько скрипториев в Томских и Красноярских скитах, на Алтае. Н.Н. Покровский описывает одну такую мастерскую по переписке и ремонту книг у старообрядцев горных районов Енисея (см.: Покровский Н.Н. О древнерусской рукописной традиции у староверов Сибири // ТОДРЛ. Т. 24: Литература и общественная мысль Древней Руси. 1969. С. 394—403). Перепиской книг могли заниматься, как правило, только авторитетные в своей среде люди. Переплет и ремонт книг доверялся всякому хорошему мастерскому.

¹⁴ Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. С. 67. Автор цит. Костомарова Н.И. по его статье: История раскола у раскольников // Вестник Европы. 1871. Апрель.

¹⁵ Крамми Р. Историческая схема Выгорецких большевиков // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 92. Говоря о поисках старообрядцами «своего места в универсальной схеме христианской истории», Р. Крамми считает, что «выгорецкие большевики адаптировали образцы священной истории к новым условиям, в которых они оказались», «из известных материалов православной традиции» они составили свою «схему исторической интерпретации» (С. 92–93). Как нам пред-

ставляется, это положение автора имеет принципиальное значение при интерпретации всех явлений старообрядческой духовной культуры, воплощенных «средневековые» формы, ибо мы имеем здесь дело с перевоплощением старых символов». — «Традиция, прирастая, сама себя корректирует, и этот прирост как таковой образует теологическую диалектику» (П. Рикёр — по поводу книги Жерара фон Рада «Теология Ветхого Завета». См.: Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 67–69).

¹⁶ Карташев А.В. Воссоздание св. Руси. Париж, 1951. С. 231.

¹⁷ Зеньковский В.В., прот. История русской философии. Париж, 1948. Т. I. Цит. по перензд. Л., 1990. С. 52–53.

К ИЗУЧЕНИЮ СИБИРСКИХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ XVII в.

А.Т. Шашков

Полевые и камеральные археографические исследования последних десятилетий позволили ввести в научный оборот значительное количество неизвестных ранее произведений урало-сибирских старообрядцев XVIII – XX вв. Сложнее обстоит дело с памятниками старообрядческой литературы, созданными за Уралом в XVII в. В настоящее время с большей или меньшей степенью определенности можно говорить лишь о двух таких сочинениях (не считая написанной в марте 1679 г. «сказки» крестьян исетской д. Мостовки Тобольского уезда, в которой содержится обоснование их готовности принять добровольную смерть за «старую веру»¹).

Первое из этих сочинений, известное в единственном списке третьей четверти XIX в.², имеет в рукописи название «Сибирских страдалец глаголение во время бытия Никона патриарха», данное, судя по всему, позднейшими переписчиками. Произведение имеет ярко выраженный агитационно-пропагандистский характер и содержит разбор наиболее существенных обрядово-догматических разногласий между «новолюбцами» и сторонниками староверия. В целом оно близко по духу писаниям идеологов раннего раскола, причем имеет некоторое сходство с «Росписью вкратце нововводным церковным раздорам...» небызвестного романовского попа Лазаря – обширным полемическим произведением, над которым он работал во время своей тобольской ссылки в 1661 – 1665 гг.³ Таков, например, сюжет с обличением изображения «змия» на архиерейском жезле⁴.

В рассматриваемом сибирском сочинении имеется любопытный эпизод, содержащий, как кажется, местные реалии: «И за то (т. е. за отступление от «истинной веры». – А.Ш.) гнев Господь на нас посылает: дождь бывает не вовремя, нашествие иноплемнных, и детей наших отъятие и в плен веденых, и частая рати и войны...»⁵. Указание на «нашествие иноплемнных» следует, очевидно, связывать с грандиозным восстанием коренных народов, охватившим в первой половине 1660-х гг. Приуралье и Западную Сибирь. Что касается дождя, который «бывает не вовремя», то и это указание имеет в своей основе вполне

конкретные события. 23 февраля 1665 г. в Тобольск прибыл новый архиепископ Корнилий, который принялся наводить порядок в сфере церковных обрядов. Летом того же года лидеры местной староверческой оппозиции (поп Лазарь, бывший патриарший подьяк Федор Трофимов, ссыльный поп Полиевкт Максимов и др.) ответили на это «неистовым прекословием». Непосредственным поводом для активизации их действий, как и в случае с майским пожаром 1662 г. в Тобольске⁶, стало стихийное бедствие. На сей раз это были проливные дожди, продолжавшиеся несколько недель подряд. Судя по всему, сторонники «старой веры» стали распространять среди напуганных людей слухи, что это наказание Божие за грехи, и прежде всего за отказ от «древлего благочестия». Обеспокоенный подобными настроениями, владыка велел торжественно перенести из Абалака в Тобольск чудотворную икону Знамения Богородицы, которая находилась в Софийском соборе с 8 по 20 июля. Вскоре дожди действительно прекратились, что было приписано заступничеству Божией Матери⁷. После этого в отношении «противников церковных» в Тобольске и в Тюмени начались репрессии, в результате чего под стражей оказались в общей сложности 11 человек, в том числе и поп Лазарь. Осенью того же года всех их для дальнейшего разбирательства отправили под караулом в Москву⁸.

Таким образом, на основании вышесказанного можно предположить, что сочинение, известное под названием «Сибирских страдалец глаголение во время бытия Никона патриарха», было написано летом 1665 г. в Тобольске. Не исключено также, что к его созданию был причастен знаменитый старообрядческий писатель XVII в. поп Лазарь.

Другое произведение, за которым в исследовательской литературе закрепилось название «Послание об антихристе и тайном царстве его», впервые стало известно ученым после появления в 1825 г. печатного описания рукописей графа Ф.А. Толстого⁹. В имеющемся здесь сборнике второй половины XVIII в. оно приписывалось перу «священноинкоа и мученика Феокиста, бывшего во изгнании в Соловецком остоце Анзер-

ской пустыни благочестия ради и тамо скончавшагося во время бытия Никонова»¹⁰.

В 50 — 70-х гг. XIX в. к данному списку «Послания об антихристе...» не раз обращались такие известные исследователи раскола, как митрополит Макарий Булгаков, И.Ф. Нильский, Н.И. Субботин, Ф.К. Сахаров, причем двое последних отождествляли названного в заголовке Феокиста с носившим это же имя известным расколуучителем, бывшим игуменом Московского Златоустовского монастыря¹¹. И.Я. Сырцов, который ввел в научный оборот еще один список этого сочинения из библиотеки Казанской духовной академии, находившийся, по его словам, «в старинном сборнике нижнетагильского старообрядца Семена Кашарина» и имевший такое же название, что и в списке Толстого, также приписал произведение игумену Феокисту¹².

В 1898 г. А.К. Бороздин издал под этим именем «Послание об антихристе...» в приложении к своей монографии о протопопе Аввакуме¹³. Одновременно вышла в свет книга П.С. Смирнова «Внутренние вопросы в расколе в XVII веке», где авторство этого сочинения было пересмотрено. Поскольку П.С. Смирнов к 2 известным спискам «Послания...» добавил еще 8, выяснилось, что в одном из них оно было приписано известному старообрядческому писателю Спиридону Потемкину, неверно названному здесь архимандритом Московского Богоявленского (а не Покровского) монастыря. Опираясь на документальные источники, Смирнов убедительно доказал, что данное произведение ни златоустовскому игумену Феокисту, ни Спиридону Потемкину принадлежать не могло. Зато он обратил внимание на то, что в одном из новонайденных списков (из Публичной библиотеки) оно имеет заголовок «Сибирских страдальцев», в другом, из собрания Киевской духовной академии, — «Страдальцев сибирских Далматов». Еще в одном списке — Хлудовском — ему удалось обнаружить рассуждения автора «Послания...» о неправомерности помещать изображения «голубков» на литых распятиях, где прямо указывалось, что сочинение адресовано в Тюменские пределы. Все это позволило ученому сделать вывод, что «Послание об антихристе и тайном царстве его» было написано в стенах Далматовского Успенского монастыря в ответ на вопросы тюменских старообрядцев. Кроме того, П.С. Смирнов осуществил новое издание произведения по 8 спискам¹⁴.

В XX столетии выявление рукописной традиции «Послания об антихристе...» было продолжено: в 1912 г. В.Г. Дружинин указал на существование еще 8 списков этого сочинения¹⁵; 7 новых списков обнаружил в Рукописном отделе БАН и описал Н.Ю. Бубнов¹⁶; к этому числу 24 списка удалось добавить автору данных строк.

Таким образом, не считая трех выписок из «Послания об антихристе...» в составе старообрядческих компиляций XVIII — XIX вв. к настоящему времени известно 48 списков этого сочинения, хранящихся в рукописных собраниях

Москвы (РГБ, ГИМ, НБ МГУ), Санкт-Петербурга (БАН, РНБ, ИРЛИ), Новосибирска (ГПНТ ИИ СО РАН), Екатеринбурга (НБ УрГУ), Кива (ЦНБ УАН), Перми (НБ ПГПИ) и Ярославля (ЯИАМЗ). Все они распределяются в хронологическом интервале между серединой XVIII и началом XX в. При этом в 31 списке «Послание» приписывается анзерскому священноиноку Феокисту, в 1 — Спиридону Потемкину, в 4 — Аввакуму, названному здесь протопопом московского Успенского собора (все списки находятся в Верхокамском собрании НБ МГУ); в 9 списках название отсутствует. Кроме того, в 1 списке тоже из Верхокамского собрания, оно названо «Поморской грамоткой», в 1 — «Сибирских страдальцев», в 1 — «Страдальцев сибирских Далматов». Следует также отметить, что в одном из ярославских списков, относящемся к первой четверти XIX в., сочинение имеет явно искаженный заголовок: «Сибирских страдальцев церковных догматов». Текст в отдельных списках варьируется за счет некоторых сокращений или добавлений. При этом читающееся в Хлудовском списке рассуждение автора о «голубках» с упоминанием Тюмени больше нигде не встречается.

Теперь обратимся к главным вопросам: когда и кем было создано «Послание об антихристе и тайном царстве его» и кому оно адресовалось?

В связи с тем, что в произведении упоминается царь Алексей Михайлович, которого адресат «Послания...» рассматривал в качестве «чуждого» антихриста, в литературе принято считать, что оно было написано не позднее 1676 г. — года смерти царя. Между тем хорошо известно, что в старообрядческих эсхатологических сочинениях Алексея Михайловича именовали антихристом и после 1676 г.

Судя по всему, именно так обстоит дело и в данном случае. Высказывая свое резко отрицательное отношение к беглым попам, т. е. к священникам нового поствления, перешедшим в старообрядчество, автор «Послания...» выступает в открытую полемику по этому вопросу с протопопом Аввакумом (не называя его, впрочем, по имени) и почти дословно цитирует отрывок из его Послания «отцу» Ионе¹⁷, появившегося, как известно, в начале царствования Федора Алексеевича, т. е. после 29 января 1676 г. Следовательно, «Послание об антихристе...» было написано не ранее второй половины 70-х гг. XVII в. Причем это было далеко не первое произведение автора на данную тему: «Уже много глаголохом и беседовахом от свидетельства божественнаго Писания, — подчеркивает он, — о антихристе и тайном царстве его, но не веруют мнози»¹⁸.

Соглашаясь с мнением Смирнова о том, что «Послание об антихристе...» вышло из стен Далматовского Успенского монастыря, приведем в пользу этого еще одно косвенное доказательство. В «Послании...» подробно обосновывается теория так называемого «мысленного» или «духовного» антихриста. Именно этих воззрений, если верить свидетельству сибирского митрополита Игнатия

Римского-Корсакова¹⁹, придерживался известный урал-сибирский расколоучитель XVII в. Яков Борисов сын Лепихин, имевший тесные связи с Далматовским монастырем²⁰.

Вопрос об авторстве «Послания...» П. С. Смирнов оставил открытым, высказав лишь предположение, что им мог быть какой-то расколоучитель, посланный в Далматовский монастырь. В. М. Велюжский, в свою очередь, считал возможным приписать произведение постриженнику этой обители Афанасию (в миру тюменскому казачьему сыну Алексею Ивановичу Любимову-Творогову), ставшему впоследствии холмогорским архиепископом и известным обличителем раскола²¹. Однако наиболее подходящей кандидатурой на эту роль следует признать самого основателя Успенского монастыря старца Далмата (в миру тобольского сына боярского Ивана Дмитриевича Моклинского). На это указывают и некоторые детали его биографии (вероятное знакомство с приезжавшим в 1655 г. на Исеть протопопом Аввакумом, позиция, занятая им во время расследования в 1664 г. дела о непристойных словах монастырских старцев в адрес царя и сибирского архиепископа Симеона и о непраздновании в обители государевых дней ангела, добровольное затворничество, стойкие старообрядческие убеждения и т. д.²²), и круг его чтения²³, удивительным образом совпадающий с книгами, используемыми автором «Послания...», и, наконец, его непрекращаемый духовный авторитет, распространявшийся далеко за пределы монастыря.

Что же касается конкретных адресатов произведения, то, скорее всего, ими были старцы Авраамий (в миру тобольский сын боярский Алексей Иванович Венгерский) и «Иванище» Кодский²⁴. Известно, что именно Авраамий и его последователи отстаивали теорию «чувственного» антихриста²⁵. С начала 1670-х гг. он вместе со своим другом «Иванищем» проживал в пустыни на Исети, принадлежавшей Троицкому Кодскому монастырю²⁶ и превратившейся вскоре в авторитетный центр зауральского раскола. Около 1678 г. здесь появился бывший священник тюменской Знаменской церкви Дометиан. Еще в 1665 г. он с другими сибирскими «старолюбцами», о которых говорилось выше, был доставлен в Москву. В начале 1666 г. его отправили в Пустозерск, где до весны 1672 г. он находился в ссылке вместе с протопопом Аввакумом и его товарищами. Проведя несколько лет в скитаниях на Русском Севере, Дометиан возвратился наконец на родину, но не с пустыми руками, а с целым ворохом старообрядческих писаний, в числе которых, очевидно, находилось и упоминавшееся выше «Послание» Аввакума «отцу» Ионе.

Через некоторое время «Иванище» Кодский, являвшийся иеромонахом, постриг Дометиана в чернец под именем Даниила, после чего тот организовал на р. Березовке близ Ялуторовска соб-

ственную пустынь, где в ночь на 6 января 1679 г. погиб в огне с сотнями своих последователей²⁷. Эти события спровоцировали широкомасштабные розыски и новые акции старообрядческого протеста, что заставило Авраамия и «Иванища» уйти с Исети и обосноваться в тайном убежище под Тюменью. Летом или осенью того же года к ним присоединился Яков Лепихин, переведенный незадолго до этого в результате сословной «чистки» из верхотурских детей боярских в пашенные крестьяне Киргинской слободы Тобольского уезда. Возникшие между Лепихиным и старцами идейные разногласия и послужили, судя по всему, толчком к началу полемики о «чувственном» и «мысленном» антихристе, в которую оказался также вовлеченным автор «Послания об антихристе и тайном царстве его», указывавший на «некое в вас (адресатах. — А. Ш.) между братии разсечение, а инем на соблазн и младым людям на слабость»²⁸. Косвенным подтверждением того, что он писал именно к старцам Авраамию и «Иванищу» и их последователям, служат слова обращения в начале «Послания...»: «...духовным отцем и иноком, такожде и мирским правоверным христианом, мужеска пола и женска...»²⁹. Возможно, отголоском событий, связанных с Березовской «гарью» Даниила-Дометина, являются помещенные ниже слова о «церкви Божии», которая «сияет мученического кровию паче солнца»³⁰.

Нет окончательного ответа и на вопрос о том, каким образом «Послание об антихристе...» попало в старообрядческую рукописную традицию. Так, Н. Ю. Бубнов, справедливо обратив внимание на выговский литературный «конвой» произведения, выдвинул версию, что написанное до 1676 г., т. е. еще до смерти царя Алексея Михайловича, оно было прислано в Пустозерск «и, возможно, подверглось здесь редакторской переработке». После гибели пустозерских узников в 1682 г. «Послание...» в числе других материалов их архива попало к керженским и выговским старообрядцам и, получив «новые, придуманные ими названия», стало распространяться в списках³¹.

На наш взгляд, «Послание...» не имеет к архиву пустозерской «четверицы» никакого отношения. Вместе с тем, особая роль выговских книжников в распространении списков этого сочинения, совпадавшего по своим идейным установкам с их воззрениями на сущность антихриста, весьма вероятна. И если это так, то «крестных отцов» рассматриваемого «Послания...» (в смысле его редактирования и появления новых заголовков) следует искать среди таких выговских писателей и деятелей, имевших в первой половине XVIII в. прочные связи со староверческими общинами Урала и Западной Сибири, как братья Гавриил и Никифор Семеновы, Трифон Петров и др. Однако это предположение нуждается в дополнительных изысканиях.

¹ Публикации текста «сказки» см.: ДАИ. СПб., 1862. Т. 8. С. 219–222; Памятники литературы и письменности крестьянства Зауралья. Т. 1. Вып. 2 / Сост. А.Т. Шашков, В.И. Байдин. Свердловск, 1991. С. 70–73.

² БАН. 21.11.5 (Сев. 728). Л. 451–453. Публикацию текста сочинения по данному списку см.: Памятники литературы и письменности... Т. 1. Вып. 2. С. 20–22.

³ См.: Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. М., 1878. Т. 4. С. 179–206.

⁴ Ср.: Памятники литературы и письменности... Т. 1. ч. 2. С. 21–22; Материалы для истории раскола... Т. 4. С. 183. К этому сюжету Лазарь обращался в своих сочинениях еще не раз (см.: Материалы для истории раскола... Т. 4. С. 268; Памятники старообрядческой письменности. СПб., 1998. С. 330–331).

⁵ Памятники литературы и письменности... Т. 1. Ч. 2. С. 21.

⁶ Подробно об этом см.: Ромодановская Е.К., Шашков А.Т. Сибирские антииконовские видения 1662 года // Источники по русской истории и литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000. С. 29–43.

⁷ Рассказ о том, как «град Тоболеск» был избавлен «от дождеваго наводнения», вошел в Сказание о явлении и чудесах Абалацкой иконы Богородицы. См.: Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века / Изд. подготовили Е.К. Ромодановская и О.Д. Журавель. (История Сибири. Первоисточники. Вып. X). Новосибирск, 2001. С. 167–179.

⁸ См.: Шашков А.Т. Первые антицерковные выступления тобольских и тюменских старообрядцев (1662–1665 гг.) // История церкви: изучение и преподавание. Екатеринбург, 1999. С. 224–229.

⁹ См.: Калайдович К.Ф., Строев П.М. Обстоятельное описание славяно-русских рукописей, хранящихся в Москве, в библиотеке графа Ф.А. Толстого. СПб., 1825. С. 517.

¹⁰ РНБ. Q. 1. 345. Л. 99.

¹¹ См.: Макарий [Булгаков]. История русского раскола, известного под именем старообрядства. СПб., 1855. С. 171, 198; Нильский И.Ф. Об антихристе против раскольников. СПб., 1859. С. 5, прим. 12; Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. М., 1874. Т. 1. С. 307; Сахаров Ф.К. Учение об антихристе у первых расколоучителей // Тамбов. епарх. вед. 1878. № 20–24. С. 795.

¹² Сырцов И. Возмущение соловецких монахов-старообрядцев в XVII веке. Казань, 1881. С. 55, 130–140. Нынешнее местонахождение Казанского списка неизвестно.

¹³ См.: Бороздин А.К. Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1898. Прил. С. 10–19; см. также комментарий в тексте книги: С. 112–116.

¹⁴ См.: Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке: Исследование из начальной истории

раскола по вновь открытым памятникам, изданным рукописным. СПб., 1898. С. LXXXI–LXXXVI, 01 034.

¹⁵ См.: Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев: перечень списков, составленный по печатным изданиям рукописных собраний. СПб., 1912. С. 2382–383.

¹⁶ См.: Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. Т. 7, вып. 1: Сочинения писателей-старообрядцев XVII века / Сост. Н.Ю. Бубнов. Л., 1984. С. 100–102, 112–113, 163–167, 222, 229–236.

¹⁷ Ср.: Смирнов П.С. Внутренние вопросы... С. 0: РИБ. Л., 1927. Т. 31: Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1. Стлб. 892.

¹⁸ Смирнов П.С. Внутренние вопросы... С. 022.

¹⁹ См.: Послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского / Изд. в «Православном собеседнике». Казань, 1855. С. 169–171.

²⁰ См. о нем: Шашков А.Т. Воеводское управление Урале в XVII в. (Верхотурский «розыск» о служилых людях 1678–1679 гг. и судьба Я.Б. Лепихина) // Уральский исторический вестник. № 3. Региональное развитие России. Екатеринбург, 1996. С. 51–61.
²¹ См.: Верюжский В.М. Афанасий, архиепископ Холмогорский, его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за 20 лет ее существования вообще Русской церкви в конце XVII в. СПб., 1906. С. 9–13.

²² См.: Никольский В.К. Сибирская ссылка протопопа Аввакума // Уч. зап. ин-та истории (РАНИОН). М., 1927. Т. 2. С. 161; Вкладные книги Далматовского Успенского монастыря. Последняя четверть XVII – начало XVIII в.: Сб. док. / Сост. И.Л. Манкова. Свердловск, 1992. С. 189–197; РГИА. Ф. 79. Оп. 7. Д. 41. Л. 91об. – 92.

²³ См.: Манькова И.Л., Шашков А.Т. Из истории формирования библиотеки Далматовского монастыря в XVII–XVIII вв. // Русская книга в дореволюционной Сибири: Государственные и частные библиотеки. Новосибирск, 1987. С. 59.

²⁴ См. о них: Шашков А.Т. Троицкая обитель // Очерки истории Коды. Екатеринбург, 1995. С. 121–126; Он же. Из истории библиотеки старца Авраамия Венгерского (конец XVII – начало XVIII вв.) // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 469–478.

²⁵ См.: Послания блаженного Игнатия... С. 171.

²⁶ См.: Вкладные книги... С. 10–11.

²⁷ См.: Материалы для истории раскола... Т. 4. С. 432–440; ДАИ. Т. 8. С. 216–217; ПСРЛ. М., 1887. Т. 36: Сибирские летописи. Ч. 1. Группа Есиповской летописи. С. 214–215.

²⁸ Смирнов П.С. Внутренние вопросы... С. 21.

²⁹ Там же. С. 19.

³⁰ Там же.

³¹ Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России в второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. СПб., 1995. С. 257–258, 267.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БАН	Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург)
ГИМ	Государственный Исторический музей (Москва)
ГПНТБ	Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения Российской академии наук (Новосибирск)
ДАИ	Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею
ИИ СО РАН	Институт истории Сибирского отделения Российской академии наук (Новосибирск)
ИРЛИ	Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук (Санкт-Петербург)
МГУ	Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
НБ	Научная библиотека
ПГПИ	Пермский государственный педагогический институт
ПСРЛ	Полное собрание русских летописей
РАНИИОН	Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук
РГБ	Российская государственная библиотека (Москва)
РГИА	Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург)
РИБ	Русская историческая библиотека
РНБ	Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)
УрГУ	Уральский государственный университет им. А.М. Горького (Екатеринбург)
ЦНБ УАН	Центральная научная библиотека Украинской академии наук (Киев)
ЯИАМЗ	Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник

МЕХАНИЗМЫ, ОПРЕДЕЛЯЮЩИЕ ОТНОШЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ К ИНОВЕРЦАМ В СИБИРИ XVII В.

А.А. Люцидарский

Конец XVI в. и тем более в XVII в. — время тесного знакомства православного сообщества с аборигенами Сибири. Обратим внимание на механизмы возникновения взаимоотношений колонистов с языческим миром автохтонного населения Сибири, а также с верованиями населения сопредельных государств.

Видимо, не следует говорить об отношении к «язычникам» вообще. Можно говорить о политике государства по отношению к ним, о позиции церкви и духовенства и, наконец, о взаимодействии православных колонистов и сибирских этносов. Все эти позиции разнились и отвечали вполне определенным целям.

Государство в XVII в. не отличалось оригинальностью и заботилось прежде всего о казне, расширении своих территорий и установлении мирного соседства с пограничными территориями. Сохранение аборигенного населения в рамках его традиционной культуры давало возможность пополнять казну ясаком. Отсюда и указы о «непритеснении» аборигенов, запрещение грабить и разорять их капища и могилы предков и даже заигрывание с шаманами как представителями авторитетных слоев родового общества. Заботой о нуждах казны объясняются и директивы Москвы, направленные против насильственного крещения сибирских иноземцев. С другой стороны, государственная политика не препятствовала и даже поощряла крещение язычников и последующую инкорпорацию «новокрещенов» в служилое сословие. Местная администрация нуждалась в людях, знающих не понаслышке особенности аборигенной культуры, нуждалась в институте толмачества, в проводниках и т. п. Став православным, «новокрещен» считался «русским государевым человеком». Определение «православный» было приравнено к определению «русский». Вот свидетельство 1638 г. Служилый толмач, «новокрещен», черный колмак Микитка Чера, попав в плен, говорил, что «он де человек русский, природный холоп государев». Это его высказывание с одобрением цитировал в своей отписке в Москву томский воевода.

Трудно в XVII столетии отделить государство от православной церкви. Между тем позиция цер-

кви была несравненно более жесткой по отношению к иноверцам. Идеология оказалась менее приспособляемой к новым условиям. И государству и церкви приходилось искать компромиссы, причем в большей степени на компромисс приходилось идти духовенству. Позиция духовенства была консервативна и совсем не однозначна. В далекой от регламентаций центра Сибири при относительной свободе действий, многое зависело от конкретных личностей. Известны случаи, когда вопреки рекомендациям Москвы местные священники отказывались крестить аборигенов, изъявлявших желание принять православие. С другой стороны, есть немало примеров, когда представители коренных этносов, т. е. язычники обращались к духовенству с просьбами составить челобитные, так или иначе отстаивать их интересы и священники или монахи делали это, правда, далеко не всегда бескорыстно.

Интересен взгляд на сибирских язычников непримиримого протопопа Аввакума. Много высказано им в адрес государственной церкви католичества, т. е. его ярых противников в рамках христианской религии. Но, будучи долгое время в сибирской ссылке, Аввакум очень скупо касался верований и мироощущения коренных народов, и это делалось исключительно ситуативно. В очередной раз он клеймил ненавистного ему военачальника, бывшего воеводу Покрова, бывшего «озорником» по отношению к духовенству. Воевода прибегал к помощи шаманов для лечения и гадания, которые Аввакум именовал «дьявольскими пророчествами». По дороге к Москве «про меж иноземных орд и жили протопоп оказался в окружении аборигенов Иртыше. Он не скрывает своего отношения — Аввакума эти люди исключены из его мира, нет нужды пытаться давать оценку их действиям и тем более утруждать себя критикой их верований. Они вне его внимания, они язычники, они за пределами его космоса. «И жена моя, — пишет протопоп, — также с ними лицемерится», т. е. делает вид, что принимает аборигенов за своих подобных. Однако все же последовательно изменяет Аввакуму и далее он, описывая рисованную сцену встречи своей жены с язычниками

амечает: «И мы то уже знаем: как бабы бывают обры, так все о Христе бывает добро», ставя на дну ступеньку праведницу и представительниц дьявольского отродья».

Жизнь в Сибири очень часто заставляла изменять своим принципам в отношении к иноверцам — ведь с ними приходилось жить бок о бок и вступать в неизбежные контакты.

Оставив в стороне Московскую политику и юзиции духовенства перейдем к основному — взаимоотношениям православного сообщества колонистов с коренными жителями сибирского региона. Хочется подчеркнуть, что не было монолитного, традиционно сложившегося, исконно православного сообщества колонистов. Служивые, проводники государственной власти, не являлись однородной в этнокультурном отношении массой. Да, все они носили кресты, ходили, по возможности, на церковные службы, государев хопуп по определению мог быть только православным. Но в каком поколении? Крещенные татары, иртыне, коми, собственно сибирские этносы плюс значительный контингент ссыльных пленных католиков, для которых Сибирь стала второй родиной, а православие становилось исповедуемой религией. Но на протяжении одного столетия православие не могло стать устойчивой системой мировоззрения для многих государевых подданных.

В состав служилого сословия шел приток «новокрещенов». Пашенные угодья всех групп населения впрямую соседствовали с землями аборигенов. Не прерывались торговые связи с коренными жителями. Среди дворовых работников только томско-кузнецкого региона значительную часть составляли пленные сибирские иноземцы. Вот как на основании источника 1672 г. описывается уличная сценка в Кузнецке. Здесь в день Пасхи одновременно присутствовали «сибирский новокрещен», приезжие бухарцы, русские служилые люди, конный казак (конечно же, православный) с примечательным именем Ишкула со всем семейством, а также кузнечанин с польской фамилией. Этот выхваченный из жизни эпизод как нельзя лучше показывает этническую обстановку в сибирских городах.

Надо заметить, что «иноземцы-язычники» все же в общественном сознании разделялись на ясашиное население, пришедшее под «великую государеву руку», и «немирные» коренное население, какими долгое время оставались, например, самоеды и кыргызы. Соответственно, и отношение к этим иноверцам было различным. На что-то закрывали глаза, чтобы не портить отношения с ясачными, другие же оставались «дикими ордами с бесовскими кумирами».

Уже многочисленные напоминания из Москвы о том, чтобы кумиры, капища и могилы предков аборигенов не рушить, свидетельствуют о подобной практике со стороны колонизаторов. Почему это происходило в тех местах, где существовала определенная стабильность и не было военных конфликтов?

Конечно, нельзя сбрасывать со счета отторжение чуждой, «бесовской» культуры, поддержанное пропагандой со стороны духовенства. Однако зачастую эти поступки совершались из корысти, желания поживиться на культовых местах людей, чья культура просто не принималась в расчет. Но был и другой значимый аспект — страх перед непонятными, неведомыми явлениями.

Думается, что терпимое отношение к аборигенам-язычникам со стороны колонистов во многом объясняется тем, что сами колонисты не жили в своем мироощущении пережитков этого самого язычества. В XVII в. суеверия различного толка прочно вошли в жизнь людей. Верили в колдовство, привороты, различные приметы и т. п. Причем в Сибири укоренившиеся в русской культуре суеверия переплетались с представлениями о сверхъестественных силах и явлениях, характерных для традиционного видения мира автохтонного населения. Широко известен факт, что в 1611 г. в Москву из Томска с предосторожностями был отправлен опечатанный камень. Камень этот, по слухам, был обнаружен племянником шамана и обладал волшебными свойствами — насылал мороз и воду. В основе этого суеверия лежали предания аборигенного населения.

Что говорить о суевериях рядовых людей, если достаточно просвещенный воевода Андрей Палицын слепо верил в колдовство. Он имел в своем распоряжении книги как духовного, так и светского содержания, был хорошо знаком с польской культурой, знал переводную литературу того времени. Палицын, вследствие многих поворотов судьбы обладал большим жизненным опытом, однако он держал под подушкой приворотное зелье, безоговорочно верил в заговоры, порчу и т. п.

Вспомним вышеупомянутого Пашкова, вызвавшего шамана для гадания накануне военного похода — разве это не ассоциируется с призывом волхвов русскими языческими князьями.

Среди так называемых «судных дел» часто встречаются обвинения в колдовстве и порче, причем многие из этих обвинений принадлежат грамотной служилой элите. Оставаясь во многом язычниками, православные христиане, с одной стороны, испытывали суеверный страх перед языческими кумирами, но, с другой стороны, и определенное в таких случаях уважение.

Челобитные XVII столетия содержат разного рода обвинения в попустительстве, а иногда и прямом потакании со стороны представителей сибирской администрации отправников иноверческих обрядов. Так, военачальник Я. Тухачевский обвинялся в совершении традиционного обряда над могилой побежденного мурзы Тарлава. Но Тухачевский преследовал вполне определенную цель — установить нормальные отношения с поверженным врагом, а челобитчики также преследовали конкретную цель — обвинить неугодного им сына боярского. Идеология в этих случаях играла далеко не первую роль.

По-иному строились отношения к иноверцам сопредельных территорий. Посольства получа-

ли строгие напутствия: в новых неведомых землях тщательно и подробно описывать все увиденное, вероисповедание в том числе. И послы, действительно, очень детально описывали верования, в частности ритуальную атрибутику. Как правило, описания были сделаны с долей уважения к чуждому образу жизни. В документах не применялись слова и выражения, которыми награждали язычников православные церковники. Вот отписка 1616 г. посольства Петрова и Куницына в Калмыцкую землю: «...а вера Алтына-царевича и Китайского государства людей такова: молятся по своей вере шайтанам и облачены в атласы и камки, а как молятся и в то время бывают у них в одной руке колокольчики, а в другой бубенчики невеликие, а перед собой кладут по книжке по своей вере ... а в колмацкой де земле ... у большого тайши веру видели, что они молятся шайтанам же, а выливаны в серебре и позолочены на красном, и облачены в атласы и камки и ставят их на стены и почитают гораздо».

В основе восприятия чуждой веры были, видимо, иные механизмы: уважение к государственной власти как таковой и, следовательно, уваже-

ние миропорядка, освященного властью. И главное, российские посланники были готовы к встрече с новыми культурами. У них был выработанный стереотип восприятия мироощущения, отличный от православного. Играл роль и сугубо личный тон переговоров. В связи с этим уместно вспомнить мудрое высказывание посла и мыслителя XVII столетия Спафария: «...почитают седа для того, что сосед соседу невозможно, б не был надобен». В случаях знакомства с верованиями «языческих» государств пограничных территорий русские посольства занимали позицию отстаивания правительственных интересов, не более того. В их отписках можно отметить удивление, любопытство, настороженность, но никоим образом не пренебрежение или халатность по отношению к языческому образу жизни и верованиям.

Думается, население полиэтнического государства не может быть непримиримо настроено к восприятию, традиционно обоснованному культурной традицией, инакомыслию, какие бы силы этому ни способствовали в разные периоды исторического развития.

1. Бахрушин С.В. Научные труды. М., 1955. Т. III. Ч. I.

2. Бутанаев В.Я., Абдыкалыков А. Материалы по истории Хакасии XVII — начало XVIII вв. Абакан, 1955.

3. Демин М.А. Коренные народы Сибири в ранней русской историографии. СПб.—Барнаул. 1995.

4. Курилов В.Н., Люцидарская А.А. К вопросу исторической психологии межэтнических контактов Сибири в XVII в. Новосибирск, 1985.

5. Люцидарская А.А. Старожилы Сибири. Историко-этнографические очерки. XVII — начало XVIII вв. Новосибирск, 1992.

6. Русско-китайские отношения в XVII веке. М. 1969. Т. I.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ПРОЦЕСС ЕВРОПЕИЗАЦИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ В XVIII в.*

Н.С. Гурьянова

Европеизация русской культуры — важная исследовательская проблема, остающаяся до сих пор актуальной в связи с нерешенностью многих вопросов. В частности, по-прежнему обсуждается и не имеет согласованного решения следующее положение: была ли европеизация русской культуры органичной для национального развития или искусственно привнесенной? В зависимости от ответа на данный вопрос можно говорить либо о способности русской культуры создавать систему, в которой органично сочетаются национальные традиции и заимствованные элементы, т. е. о ее толерантности к элементам европейской культуры, либо о ее замкнутости, нетерпимости к любым чуждым влияниям и, значит, о том, что европеизация была принудительной.

Пути решения данной исследовательской проблемы различны. В первую очередь, разумеется, речь должна идти об изучении процесса европеизации официальной русской культуры, начавшегося в XVII в. и активизированного реформами Петра I. Этот процесс, как известно, привел к появлению культуры типа Нового времени. Исследования в этом направлении не привели, однако, к согласованному решению обозначенной проблемы. Материалы, дошедшие до нас благодаря старообрядцам, могут помочь в ее решении. Прежде всего, речь идет о сочинениях старообрядцев XVIII в.

Старообрядческая культура — часть национальной русской культуры, ориентированная исключительно на национальные традиции. Это стало общим местом в научных представлениях об этом общественном движении. Исследователи обычно называют старообрядцев «традиционалистами» и считают их представителями консервативно настроенной (по отношению к любым инокультурным влияниям) части русского общества. Это справедливо для характеристики первых защитников старого обряда. После раскола в Руской православной церкви идейное противостояние идеологов староверия сочеталось с противостоянием в области культурной, которое выразилось в полном неприятии защитниками старого обряда начавшегося процесса усвоения русской культурой элементов европейской культуры.

Несмотря на продолжающееся и даже усилившееся в начале XVIII в. противостояние староверов и официальной церкви в идейной сфере, можно все же утверждать, что в области культуры произошли существенные изменения, позволяющие говорить о толерантности (не веротерпимости, а терпимости к инокультурным влияниям) защитников старого обряда к элементам европейской культуры, которые в это время приобрели доминирующее значение и в официальной русской культуре. Если удастся доказать дальнейшее развитие такой тенденции в старообрядческой среде на протяжении XVIII столетия, то это позволит сделать вывод об органичности для русской культуры процесса европеизации.

Рамки данного сообщения не позволяют подробно показать происходившие в старообрядчестве на протяжении XVIII в. изменения, свидетельствующие о появлении в этой среде терпимости к инокультурным влияниям. Но анализ эсхатологических сочинений старообрядцев XVIII в. дает возможность особенно наглядно представить этот процесс. Он прослеживается при рассмотрении системы авторитетов старообрядчества, когда в разряде авторитетных оказываются сочинения не только внешних авторов, в том числе и европейских историков, но и произведения бывших идейных противников — грекофилов братьев Лихудов, «Хрисмологион» Паисия Лигарида, а также «Знамения» пришествия антихристового и кончины мира» и «Камень веры» Стефана Яворского. Все это позволяет говорить о формировании в старообрядческой среде совершенно нового, более терпимого отношения к инокультурным влияниям.

Не менее важно в этом плане проследить изменения, происходившие в XVIII в., в системе доказательств авторами старообрядцами основной мысли того или иного произведения. В данном сообщении мы обратим внимание на принципиально новое явление, связанное с вполне осознанным использованием старообрядцами учебника «Риторика» при создании сочинения, посвященного решению богословских вопросов. Для этого обратим внимание на поморское сочинение

«Ответы древняго благочестия любителей на вопросы придерживающихся новодогматствующаго иерейства», или, как сам автор в Предисловии называет его, «Щит веры»¹, которое написано в 1789–1791 гг.² В нем в концентрированном виде представлены результаты развития в старообрядчестве интересующих нас тенденций, свидетельствующих о толерантности защитников старого обряда.

Павел Любопытный назвал автором «Щита веры» Тимофея Андреева³. Н. Субботин, в 1890 г. при публикации в «Братском слове» 2–4-й частей этого фундаментального сочинения, состоящего из 5 частей, 10 разделов, в которых помещены ответы на 382 вопроса, высказал сомнение в принадлежности этого произведения перу Тимофея Андреева на том основании, что написано оно было, как об этом говорится в Предисловии, «на берегах Оби», где Андреев никогда не был⁴. Сибирское происхождение «Щита веры» подтверждается и традицией существования этого сочинения под названием «Обские ответы»⁵. Обозначив существующую проблему невозможности назвать со всей определенностью как автора вопросов, так и автора ответов, обратим внимание на текст 5-й части, 10-го раздела этого сочинения (вопросы и ответы 333–382), который озаглавлен «О антихристе».

Эта часть «Щита веры» позволяет с особенной наглядностью увидеть происшедшие в старообрядчестве к этому времени изменения в системе доказательства автором основной мысли произведения. Как заявляет сам автор в предисловии, раздел «О антихристе» посвящен доказательству духовной сущности уже воцарившегося в мире антихриста: «Наконец же, в десятом разделе изъясняем и о пришествии в мир сына погибельнаго антихриста, яко во всем чувственно разумевати его действиям зело несогласно покажется Священному писанию»⁶. Следовательно, основной мыслью этого раздела является идея об уже совершившемся явлении в мир самого последнего антихриста, который не должен восприниматься чувственно. Обратим внимание на то, каким образом поморский автор в конце XVIII в. доказывает справедливость данного утверждения. В более ранний период выговцы эту мысль аргументировали, опираясь исключительно на соответствующие тексты Священного писания и предания. В ответе на 333-й вопрос, с которого начинается 5-я часть «Щита веры», мы находим принципиально иную систему доказательства этой важной для старообрядцев мысли.

Прежде всего автор отмечает, что тайну явления антихриста «Бог яви угоднику своему (Иоанну Богослову. — Н.Г.), «...запечатленную книгою», имея в виду Апокалипсис. «Сим благий яви, — продолжает старообрядец рассуждать далее, — яко нерадивым Божию тайна скрыта, а тепле ищущим — яве есть» [л. 522 об.]. Затем он подчеркнул, что, «аще мы на разрешение сих тайн и недостойни, но достойными возглаголем» [л. 522 об. — 523], т. е. традиционная для древнерусского книж-

ника самоуничижительная характеристика поставлена в очень кратком варианте: хотя мы недостойны, но «достойными возглаголем». И все же старообрядец замечает, что прежде приступить к толкованию слов из Евангелия Иоанна (V, 43), на которые обратил внимание вопроситель в 333-м вопросе, нужно определить принципы, позволяющие правильно понять смысл сказанного в Священном писании, для того чтобы открылась тайна, которую Бог «запечатленную книгою яви».

Автор «Щита веры» предлагает читателю прежде всего уяснить смысл «разумов Священного писания», которыми «разсуждается все жественное писание» [л. 523]. При этом он вступает в диалог с читателем: «Вопросиши — колких (разумов. — Н.Г.) обретається? Отвещаю: неже купно общие сугуба быти глаголются — племный и духовный. Духовный же разум разлется, аще и на многшая, обаче на начальнейши: на аллегорический, на анагогический и евтропологический» [л. 523]. Далее дана характеристика каждому из трех, на которые «разделяется духовный разум». После чего делается вывод: «Сицевыми разумами должно сущи и о антихристе разсуждати, а не тако, яже вы заключае в един точию писменный разум сказание о погибелном сыне... И сия убо разумы ради познания предает нам риторическое учение» [л. 523 об.].

Уже в начале ответа подведена теоретическая база для выстраивания принципиально новой системы доказательства, ранее никогда не применявшейся старообрядцами. Начинать решение богословского вопроса, каким является, естественно, проблема лица антихриста, со ссылки на «риторическое учение» было вполне в духе XV столетия и может быть отнесено к явлениям, свидетельствующим о процессе европеизации, затронувшем не только область культуры, но и богословие. В данном случае речь идет о влиянии православие католической богословской системы, которое отмечено в творчестве Стефана Яворского исследователями XIX в.⁷

Ю.Ф. Самарин, говоря о католическом влиянии на сочинение «Камень веры», справедливо отмечал следующее: «...католический элемент вошел в книгу Стефана Яворского в форме доказательств. Стараясь оправдать логически догматы нашей церкви, он заимствовал у католиков систему как готовую форму и вставил в нее православные догматы»⁸. С именем Стефана Яворского исследователи связывают появление в православии принципиально новой системы доказательства заимствованной из католических богословских сочинений. Это позволяет говорить о более глубоком процессе европеизации, поскольку свидетельствует о терпимости к инокультурным влияниям даже в области богословия. Речь не идет о веротерпимости, а только о способности русской культуры адаптировать достижения европейской даже в области богословия. Творчество Стефана Яворского доказывает со всей очевидностью на-

личие этих тенденций в официальной русской культуре.

Анализ старообрядческого сочинения конца XVIII в. показывает, что подобные процессы происходили и в этой «консервативной» среде, провозгласившей в качестве основополагающего принципа принцип следования старине, опору исключительно на национальные традиции. Приведенное выше начало 333-го ответа, в котором читателю предлагается в предстоящем анализе текста Священного писания опираться на «риторическое разумение», восходит непосредственно к «Риторице» Стефана Яворского.

В «Риторической руке» Стефана Яворского находим в том числе и рассуждение «О четверообразном Священныя сени ключе или о четверогубом Священныя писаний разуме», в котором предлагается четыре вида толкования текста Священного писания для более правильного его понимания: «1. Литеральный или писменный; 2. Аллигоричный или иносказательный; 3. Анагогичный или возводительный; 4. Тропологичный или нравоучительный»⁹. Далее православный иерарх дает более подробную характеристику каждому из видов толкования. Эту мысль Стефана Яворского воспринял и развил другой православный иерарх Димитрий Ростовский.

В книгу «Розыск о раскольнической брынской вере», написанную в 1709 г., он включил текст под названием «Како толкуются та, яже требуют толкования» о четырех способах толкования Священного писания: «Писания Божественнаго в Святыя библиах Ветхим и Новым Заветом обдержимаго сугубе есть разум: писменный — literalный и духовный — мистический»¹⁰. При характеристике духовного разума он уточняет, что последний разделяется еще дополнительно на три вида: «Паки духовный, мистический, таинственный разум от богословцов разделяется на различные толкования образы, а имянно на три, яже греческим языком глаголются: Аллигория, Анагоги, Тропология»¹¹.

Автор «Щита веры» явно опирается на введенный Стефаном Яворским, развитый Димитрием Ростовским принцип необходимости применения 4 способов толкования текста Священного писания для более глубокого его понимания. Этот вывод подтверждается не только текстуальным сходством рассуждений старообрядца и соответствующих фрагментов из сочинений православных иерархов, но и фактом включения этих фрагментов из «Риторики» Стефана Яворского и сочинения Димитрия Ростовского в «Риторику-Свод», составленную на Выгу сразу после 1726 г., а также в выговские сборники первой половины XVIII в.¹²

В поморском «Щите веры» мы находим мысль о необходимости применения четырех способов истолкования Священного писания, восходящую к сочинениям православных иерархов, уже без всяких отсылок к первоисточнику, причем сформулированную как абсолютно органичную для старообрядцев. Благодаря возможности, предос-

тавляемой «Риторикой», истолкования Священного писания и предания в «духовном» плане, автор-старообрядец говорит о духовной сущности антихриста. Причем «четыре разума» толкования, по мнению старовера, следует применять и для Священного предания, т. е. для текстов, истолковывающих Священное писание. В своих ответах он предложил соответствующие интерпретации фрагментов из Толкования на Апокалипсис Андрея Кессарийского, из «Слова об Антихристе» Ипполита, папы Римского, а также из сборника «Кириллова книга» и др.

Новизна этой ситуации заключается не только в ссылке на учебник «Риторики» при решении богословского вопроса, но и в отношении автора к текстам церковных учителей. Вот яркий пример: «А понеже о антихристе слово зде привинде, что есть антихрист. От святых бо учителей церковных разная о нем толкования предаются разумети: Павел апостол нарицает антихриста противником, а Златоуст нарицает антихриста отступление. Кирилл же святыи антихриста тоже нарицает с прилогом сим — отступление правыя веры. Памва же Берында в писмени А: Антихрист что есть — противник Христу, абы противник Богу» [л. 535]. Здесь обращает на себя внимание не только краткость изложения точки зрения «святых церковных учителей», к которым отнесены апостол Павел, Златоуст, Кирилл Иерусалимский, но и упоминание в этом ряду Памвы Берынды — украинского деятеля первой половины XVII в., тем более что цитируется его словарь «Лексикон славено-русский» (1627 г.).

Не менее показательна и следующая фраза: «Или, аще желаеши из логических доводов антихриста увести, то и от сих тако доводствуется. Всяк неправо умствуяи есть противник Христу, но еретики суть противоумствуют, убо еретики антихристи суть... И паки: Всяк ложный учитель есть антихрист, но вси ложныя пророки и учителя, и предотечи не по правде закона учат, убо вси сии антихристи суть» [л. 535 — 535об.].

Поморский автор в конце XVIII в., выстраивая свою систему доказательств, апеллирует к «риторическому учению» как неоспоримому источнику, из которого он черпает в первую очередь свои аргументы. Важность их он подчеркнул и следующей фразой: «Но аще от сего риториического разумения не уверишися, гради, явим ти и от Священнаго писания подобная» [л. 539]. Разумеется, для защитников старого обряда по-прежнему определяющими в системе доказательств были тексты Священного писания и предания, но мы обратили внимание на тот факт, что в конце XVIII в. старообрядцы совсем иначе по сравнению с древнерусской традицией выстраивают собственную логику аргументации важной для них мысли. Следовательно, защитники старого обряда, несмотря на провозглашенный принцип следования старине, развивались в том же направлении, что и официальная русская культура того времени.

¹ «Сего ради, яко некий щит сии ответы противу прилетевших нам сих пращев представляем. Их же не погрешим нареши Щитом веры». БАН, собр. Каликина, № 32, л. 21.

² БАН, собр. Каликина, № 32, 1*, кон. XVIII в., п/у, 647 л. (Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С. 463; № 856).

³ Любопытный Павел. Исторический словарь и каталог или библиотека староверческой церкви // Сборник для истории старообрядчества / Изд. Н. Попов. М., 1866. Т. II. Вып. V. С. 183 (второго счета), № 569.

⁴ Субботин Н. Из книги «Щит веры» // Братское слово. 1890. № 13 (сентябрь). С. 161 — 166.

⁵ См., напр.: БАН, собр. Каликина, № 40.

⁶ БАН, собр. Каликина, № 32, л. 21об. Далее ссылаются на листы этой рукописи даются в основном тексты в квадратных скобках.

⁷ Об этом см.: Морев. И. «Камень веры» митрополита Стефана Яворского, его место среди отечественных противопротестантских сочинений. СПб., 1904; Срин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. М., 1880.

⁸ Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. С. 51.

⁹ БАН, собр. Дружинина, № 122 (153), л. 457.

¹⁰ Там же, л. 462об.

¹¹ Там же, л. 464.

¹² Об этом см.: Поньрко Н.В. Учебники риторик Выгу // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. XXXVI. С. 158.

ХРИСТИАНСКО-ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ДЕКАБРИСТА А.Н. МУРАВЬЕВА К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Е.Н. Туманик

Вопрос о религиозных воззрениях декабристов практически не ставился, а тем более не разрабатывался в советской историографии. Между тем заявленная нами воистину необъятная и в то же время сложнейшая проблема представляет собой важнейшую ступень в раскрытии темы движения декабристов. Разработки в данной области могут позволить не только по-новому взглянуть на изгибы идеологии первых тайных обществ, объяснить доселе непонятные нам повороты истории декабристских организаций, но и, при вполне реальном расширении источниковой базы исследований, сделать революционные открытия и перевернуть устоявшиеся классические схемы представлений как о декабристском движении в целом, так и об отдельных его деятелях. Воссоздание и изучение христианско-философских воззрений декабристов позволит расширить наши представления об общественном сознании того времени, поможет более четко проследить пути развития русской, в том числе и религиозной, философии XIX в., откроет доселе неведомые страницы истории отечественной культуры, поможет выявить и охарактеризовать новые неизведанные культурные связи эпохи.

Известно, что некоторые декабристы отличались серьезными христианско-философскими воззрениями. К их числу, например, можно отнести Г.С. Батенькова, М.А. Фонвизина и А.Н. Муравьева. Актуальность такого поворота темы декабристской идеологии подчеркнута еще В.И. Семевским в биографической работе, посвященной М.А. Фонвизину¹.

Александр Муравьев, инициатор создания первой декабристской организации «Союз Спасения», отличался солидным христианско-философским мировоззрением. И, особо подчеркнем, христианские убеждения не существовали для него в отрыве от сферы политической или гражданской, всегда он оставался прежде всего христианином, христианское самосознание являлось стержнем его поведения. Самое главное, что его философия не являлась отвлеченной. Мы наметим несколько важнейших направлений изучения христианско-философских воззрений декабрис-

та — именно такая постановка вопроса кажется нам наиболее актуальной, т. к. прежде чем говорить о частностях, нужно попытаться обрисовать проблему в целом. Наиболее полно А.Н. Муравьев изложил свои взгляды в объемистом сочинении «Письма к приятелю об учении Сведенборга»; в произведениях о воспитании; в письмах, которых по данной проблематике нами выявлено около 50 (адресаты — В.Н. Баснин, Д.О. Портнов, кн. В.М. Шаховской, Н.Н. Муравьев-Карский, А.Н. Пучкова, кнж. и княгиня Шаховские и др.).

Христианская философия Муравьева сформировалась в результате напряженной работы, имевшей не только образовательное, но и глубокое духовное содержание. Она опиралась во многом на уникальный опыт собственного духовного усовершенствования, приведения своего внутреннего состояния к необходимому для христианина нравственному уровню и, как следствие, достижению внутренней свободы. Конечно, эта свобода была, если так можно выразиться, подвижной категорией и по-разному понималась самим Муравьевым в молодости и в более зрелые годы; профиль категории свободы определялся внутренним строем и степенью духовно-нравственного развития личности Муравьева, как это неоднократно подчеркивал он сам. Но тем не менее во всех случаях Муравьев стремился действовать по совести или «правде», часто пренебрегая при этом устоявшимися взглядами той среды, в которой находился — будь то общество, свет, декабристская организация, дружеский круг или же служебно-административное окружение. Таким образом, говоря не только о мировоззрении, но и о жизненном пути Муравьева, мы в обязательном порядке должны оперировать важнейшей категорией христианской свободы. Выражения жизненных принципов мы часто можем встретить в высказываниях Муравьева, вот например: «Правила, которыми я руководствовался и руководствоваться буду, суть совершенно другие, чем те, которые приняты в мире. Я обязан держать правила: «не можете служить двум господам — Богу

* Публикация осуществлена при поддержке гранта 6-го конкурса-экспертизы молодых ученых РАН 1999 г. (проект № 371).

и Маммоне, или миру»... Я по своим правилам обязан гнушаться и ненавидеть зло во всех его оттенках... не одними понятиями и силою разума, но действиями, жизнью — а не словами только. Из сего неперменное последствие — обнаруживать оное и преследовать, не щадя ни себя, и не соображаясь с общим мнением...»². Это помогает объяснить не только логику действий Муравьева-политика — почему он создал тайное общество или почему вышел из «Союза Благочестивых» в 1819 г., — но и проливает свет на многие сложнейшие перипетии его административной карьеры, когда, порой, он один поднимался против окружавшего «зла» и многих начальников, как никто другой уверенный в своей правоте.

Формирование христианского мировоззрения Муравьева началось в детские годы. Он рос в семье, где строгое и простое патриархальное христианское воспитание естественно сочеталось с новациями культуры эпохи, — в доме Муравьева-отца царил культ наук и просвещения. Мы можем констатировать, что несмотря на дальнейшие духовные искания основы традиционной христианской культуры всегда оставались для Муравьева незыблемы, они были настолько прочно впитаны им в ранние годы, что исследования всего дальнейшего развития его христианско-философского мировоззрения можно несколько упростить, сведя лишь к стремлению обогатить и расширить основные, приобретенные еще в детстве и ранней юности понятия. В 1810 г. духовные искания приводят Муравьева, юного офицера Свиты Е. И. В., в круг масонов. Со свойственной его натуре увлеченностью он всем сердцем принимает масонское учение и становится его горячим приверженцем. В тот период Муравьев знакомится с сочинениями Я. Беме. Эти идеи не производят на него сильного впечатления, хотя, как выразился о Муравьеве норвежец Ганстен, познакомившийся с ним в Сибири, благодаря чтению Беме Муравьев получил интерес к христианской философии и вкус к мистицизму³. Гораздо большее значение для становления философского мировоззрения декабриста имело учение Локка, особенно его педагогическая теория.

В 1821 г. Муравьев пишет свое первое педагогическое сочинение «Наставление сыну Михаилу», где можно видеть прямое влияние Локка. Полагая во главу угла нравственно-духовное становление личности, формируя характер ребенка именно в данном направлении, делая при этом главным исключительно христианское воспитание, Муравьев в то же время оставляет за ребенком полную свободу выбора. Главным принципом воспитания становится выработка у формирующейся личности чувств гармонии с окружающим миром и правил поведения в соответствии с принципами христианской свободы выбора или абсолютной свободы во Христе. Интересно, что уже в этом самом первом педагогическом сочинении

А. Н. Муравьев решительно противоречит этому учению Локка, выдвигая свои оригинальные идеи, в основе которых, конечно же, лежит эка христианская⁴. Надо отметить, что Муравьев был прекрасным воспитателем не только собственных детей, но и многочисленных племянников, племянниц, особенно большое влияние он оказал на становление характера и мировоззрения кн. А. В. Шаховского (друга К. П. Победоносца). В доме Муравьева, несмотря на стесненное материальное положение, помимо племянников разное время воспитывались дети из бедных семей, а в старости он всегда был окружен сонмом молодых почитателей из числа военных, журналистов, чиновников, которые с особым чувством прислушивались к советам и наставлениям этого декабриста. Опираясь на личный педагогический, а также духовный опыт, в 1850-е гг. Муравьев пишет два достаточно объемистых трактата по педагогике: «Об обязанностях родителей в воспитании детей и особенно об исполнении священного долга, который должно присоединять к родительской любви» и «О воспитании детей». Труды декабриста по педагогике, на наш взгляд, представляют огромную ценность для нашей культуры как в философском, так и в практическом плане и являют собой ярчайший памятник отечественной педагогической мысли XIX в. До сих пор это наследие остается неизученным и невыясненным.

Чуть более 15 лет — с конца 1810-х до середины 1830-х гг. — можно считать периодом поиска Муравьевым наиболее оптимального философского учения, которое соответствовало бы его понятиям о христианстве и нравственном долге христианина. В этот период он приобретает достаточно много духовных единомышленников, с которыми общается не только лично, но и вступает в переписку — именно эти письма являются для нас ценнейшим историческим источником для характеристики не только мировоззрения самого Муравьева, но и культурной атмосферы того времени. В Сибири главными философскими собеседниками ссыльного декабриста становятся куцы В. Н. Баснин, переписка с которым продолжалась до середины 1840-х гг., и Д. О. Портнов. Вокруг Муравьева в Иркутске постоянно собирался философский кружок, посетителями которого помимо указанных лиц были А. И. Турчанинов, врач Р. Крузе и учитель Ю. Джулиани. В темах и предметах, обсуждаемых в кабинете Муравьева, мы можем получить представление, анализируя его переписку с Басниным. Прежде всего, на этих собраниях много времени посвящалось чтению и осмыслению Священного Писания, т. е. по мысли Муравьева, только Слово Божье является источником истинного знания. Значительное внимание уделялось духовной работе каждого над самим собой, над совершенствованием своего внутреннего мира и духовно-нравственного облика. Члены кружка, как и сам Муравьев,

Муравьев, были приверженцами «внутреннего христианства», а также христианского мистицизма⁵.

После переезда на службу в Вятку в 1834 г. Муравьев выбирает своим духовником прот. А. Шиллегодского, который вскоре становится его другом и почти ежедневно посещает дом декабриста для философских занятий, содержание которых подобно иркутским. Из писем Шиллегодского становится ясно, что именно в этот период христианская мистика и философское осмысление христианства окончательно сливаются для Муравьева воедино, что и предопределило, в конечном итоге, направление его дальнейших духовно-философских занятий⁶.

Философские искания привели Муравьева к изучению трудов Э. Сведенборга, что произошло в 1836 г., когда декабрист находился на государственной службе в Таврической губернии. Приверженность учению Сведенборга Муравьев сохранял всю жизнь, называя философа «великим избранником Господа» и «пророком новой Церкви»⁷. Подчеркнем сразу, что, приняв учение Сведенборга, А.Н. Муравьев не перестал быть православным христианином. Приверженность традиционным основам идеологии в его мировоззрении была настолько сильна, что можно говорить лишь о стремлении обогатить национальную христианско-философскую культуру достижениями европейской духовной мысли. В этом смысле показательно и интересно, как приступал А.Н. Муравьев к чтению Сведенборга и рекомендовал другим поступать таким же образом: «Смею советовать вам, ... когда вы приступите к чтению, ... предварительно помолиться Господу, чтобы Он озарил вас Светом Своим и удалил от умных очей ваших все то, что препятствует Свету сему втекать в дух ваш. Тогда безопасно и успешно читать будете; ибо Господь слышит и приемлет молитву сердца. С такой предосторожностью вы не впадете ни в какие заблуждения»⁸.

В 1840–1841 гг. Муравьев перевел с латинского языка книгу Сведенборга «Учение о Священном Писании», которую в собственном переводе передал для чтения брату Н.Н. Муравьеву-Карскому. В фондах ИРЛИ сохранился составленный А.Н. Муравьевым латинско-русский словарь, происхождение и цель которого долгое время оставались загадкой для декабристов, теперь же ответ на этот вопрос предельно ясен: словарь был составлен для работы над переводами Сведенборга. Письма А.Н. Муравьева к Н.Н. Муравьеву-Карскому за 1841 г. наполнены философскими размышлениями об учении Сведенборга, толкованиями его идей, а также рассуждениями о христианской нравственности, христианском долге и христианском образе жизни. Итоговым сочинением А.Н. Муравьева, обобщившим его христианско-философские воззрения, можно считать «Письма к приятелю о Сведенборге», ориентировочно датируемые 1850 г. Необходимо подчеркнуть, что, как и сочинения

о воспитании, данное произведение Муравьева не исследовалось ранее.

Перевод «Учения о Священном Писании» и изучение других трудов Сведенборга заставляет Муравьева с усиленным рвением вновь и вновь обращаться к чтению Слова Божьего. В русском обществе тогда бытовало мнение, что Муравьев и сам пробовал силы в библейских переводах. Нам удалось выяснить, что это не так. Муравьев действительно изучал древнееврейский и греческий языки, но с той лишь целью, чтобы самому читать Священное Писание, т. к. достаточно скептически относился к русским переводам, считая переводчиков недостаточно подготовленными к трудам подобного рода. Мнение Муравьева о русских переводах Библии важно еще и тем, что, по всей видимости, является не только исключительно личным впечатлением, но и отражает взгляды людей близких с ним убеждений, его философских единомышленников, скажем, таких, как С.С. Ланской или М.Ю. Виельгорский. Размышляя о библейских переводах, Муравьев выражает свои воззрения на сущность и значение Божественного слова: «Перевод Библии Павского... лучше других, однако же я им еще не доволен, ибо он позволяет себе по местам излагать смысл подлинника по-своему, чего я отнюдь не нахожу правильным. Как мы смеем изменять Слово Божие! Это есть большой грех, по мнению моему. Библию не должно и нельзя сравнить с обыкновенною книгою работы человеческой; человеческое может и должно уступать человеческому, следовательно, должно тащиться за словом, за красноречием, за синтаксисом, за грамматикою, но Божеское не может подлежать сим коловратностям и должно сохранять свою Божественную оригинальность. Если же кому-либо это покажется непонятным или невнятным — то лучше самому потрудиться и постараться с молитвою вникнуть в смысл Писания, нежели подделывать и подвести Слово к его понятиям. Если бы знали, что Слово свято в общем и в частности, что каждое слово в Оно свято, а по местам и каждая буква, то не стали бы требовать, чтобы сдали из него повесть человеческую. Не без причины изрек Спаситель Сам, что ни одна йота, ни одна черта из Закона не пройдет, чтобы все не исполнилось! Как же нам сметь коверкать Слова Библии и часто целые изречения для того только, что наши нежные уши и деликатные понятия не терпят Простоты Божественного!»⁹. Надо сказать, что Муравьев преуспел в своих занятиях «по переводу» Библии и уже в 1838 г., будучи архангельским губернатором, посвящал свое свободное время, т. е. раннее утро и поздний вечер, чтению Слова Божьего на древнееврейском, латинском и греческом языках.

Таким образом, философское наследие Муравьева требует особого подхода и тщательного научного анализа. Это новая и совершенно неизученная тема в истории общественной мысли

XIX столетия. Причудливое проецирование и переплетение идей Локка и Сведенборга на русской почве, необычное и в то же время вполне естественное преломление этих идей в контексте культурного национального самосознания — именно это и стало основой формирования христианско-философских воззрений Муравьева. Изуче-

ние философского наследия декабриста поможет нам осветить еще одну важную и слабо разработанную тему — судьбы учения Сведенборга в России. Требуется публикации и весь комплекс философско-педагогических трудов декабриста Муравьева, имеющий в наши дни не только умозрительную, но и практическую ценность.

¹ Семевский В.И. М.А. Фонвизин (биографический очерк) // Общественные движения в России в первую половину XIX века. СПб., 1905. Т. 1. С. 12–17.

² ОПИ ГИМ, ф. 254, оп. 1, д. 376, л. 213; д. 368, л. 148.

³ РГАЭ, ф. 626, оп. 1, д. 14, л. 74.

⁴ ОР РНБ, ф. 124, оп. 1, д. 2925, л. 2–3.

⁵ ОПИ ГИМ, ф. 469, оп. 1, д. 36, л. 21–23, 28–30.

⁶ Верещагин А. Редкий масон на Вятке 30-х годов Вятка, 1899. С. 10–15.

⁷ Муравьев А.Н. Сочинения и письма. Иркутск, 1986. С. 79.

⁸ ОПИ ГИМ, ф. 254, оп. 1, д. 376, л. 178об.–179.

⁹ Там же, д. 369, л. 207–207об.

«ЖИТИЕ И ЧУДЕСА СВЯТИТЕЛЯ ИННОКЕНТИЯ ПЕРВАГО ЕПИСКОПА ИРКУТСКАГО ЧУДОТВОРЦА» — ПАМЯТНИК ПРАВОСЛАВНОЙ КНИЖНОСТИ СИБИРИ НАЧАЛА XIX В.

Н.К. Чернышова

Первое упоминание о памятнике духовной культуры Сибири «Житие и чудеса святителя Иннокентия первого епископа иркутского чудотворца», изданном в Иркутске «около 1817 г.», встречается в трудах ректора Иркутской духовной семинарии архим. Модеста (Д.К. Стрельбицкого), посвященных сибирскому святому. В книге «О проповедничестве Св. Иннокентия, первого Иркутского епископа и чудотворца» (Иркутск, 1873) в одном из примечаний сообщается: «Один экземпляр означенного «Жития и чудес Св. Иннокентия», напечатанного в Иркутске гражданской печатью, находится в библиотеке купца Тропина». Ссылка на это издание встречается и в сочинении того же автора «Жизнь Св. Иннокентия, первого Иркутского епископа и чудотворца»¹.

Другой писавший о святителе иркутянин С.С. Попов также называет упоминаемое издание. Ему принадлежат важные замечания, относящиеся к истории создания и бытования книги. Попов указывает, что книга эта «в настоящее время не только составляет чрезвычайную редкость, но сделалась почти неизвестною, по содержанию своему даже людям сведущим, а потому мы решились с имеющейся у нас старинной и точной копии с этого сказания напечатать его вполне с приложенным к нему в копии указом Св. Синода о причтении лику святых...»². Попов сообщает также, что датировка книги — около 1817 г. принадлежит епископу Модесту, сам же высказывает предположение, что она издана гораздо раньше, ссылаясь при этом на «лицо, владевшее данной книгой», которое относилось к опубличиванию ее к 1807 г.³

Таким образом, уже в 80-е гг. XIX в. в Иркутске сохранились лишь память об изданной когда-то книге и некоторые свидетельства ее существования, но сама она практически исчезла из поля зрения коллекционеров, библиографов и почитателей святого. Известный иркутский библиограф и собиратель Н.С. Романов сообщает, что собрание И. Тропина сгорело в пожаре 1879 г. Оставшееся же владение никому не завещал, и «куда же девалось, неизвестно»⁴. Книга между тем не

погибла в пожаре и обнаружилась через много лет в каталоге книг Киевской духовной академии, подготовленном и изданном А. Крыловским⁵. Последнее же упоминание о ней относится уже к нашим дням — 1995 г.⁶

Во всех этих случаях речь идет не просто об издании, осуществленном некогда в Иркутске, но, судя по всему, об одном конкретном экземпляре данного издания, а именно принадлежавшем купцу Тропину. Этот экземпляр ныне и хранится в Национальной библиотеке Украины им. В.И. Вернадского. Поскольку поиски издания в других библиотеках страны (РГБ, РНБ, ИРГУ, ИОУНБ) пока дали отрицательный результат, то в дальнейшем речь пойдет именно об этом экземпляре «Жития и чудес...».

В библиотеку Киевской духовной академии книга попала, как мы предполагаем, от архим. Модеста, впоследствии занимавшего Екатеринбургскую, Люблинскую, Нижегородскую и Арзамасскую, Волынско-Житомирскую епископские кафедры. Архим. Модест проявлял значительный интерес к истории тех епархий, где ему пришлось служить, инициировал занятия археографией и сам собирал документы, книги, рукописи. Коллекция его, по-видимому, в значительном объеме перешла впоследствии в музей Церковно-археологического общества при Киевской духовной академии⁷. Биограф владыки прот. К. Левитский неоднократно отмечал его заслуги перед обществом на страницах своего биографического повествования. Особый интерес архим. Модеста к архивам и библиотекам Иркутской епархии сохранился и в памяти иркутских жителей. Н.С. Романов отзывался о ректоре духовной семинарии как о любителе старины, разбиравшем «свитки губернского архива»⁸. Еще в бытность ректором семинарии архим. Модест подарил упомянутому обществу девять рукописей историко-церковного содержания⁹. В документах фонда Церковно-археологического общества ЦГИА Украины среди материалов, поступивших в 1885 г. от преосвященного Люблинского Модеста, упоминается «печатное житие Св. Иннокентия Иркутского»¹⁰.

Мы не знаем, о какой книге в данном случае идет речь — о рассматриваемом нами «Житии и чудесах...» или, может быть, о собственном сочинении преосвященного.

Собрание владыки — его состав, источники формирования, а отчасти и дальнейшая судьба — нуждаются в специальном изучении, поскольку деятельность ректора Иркутской семинарии — малоисследованная страница истории археографии Сибири.

Прот. К. Левитский упомянул об особой роли Св. Иннокентия в судьбе владыки Модеста. Так, «на благодать епископства почивший Архипастырь смотрел как на особый дар милости и благодати Божией, по молитвенному ходатайству святителя Иннокентия Иркутского»¹¹. Следует подчеркнуть, что архим. Модесту принадлежит важный вклад в изучение биографии Св. Иннокентия, особенно ее сибирского периода. Ректор семинарии выявил и впервые сделал широким достоянием духовное и культурное наследие святителя, опубликовав его проповеди, а также описав его библиотеку.

Поскольку описание, сделанное составителем упомянутого выше справочника «Киѣво-Могилянська Академія...», очень кратко, имеет смысл описать книгу более подробно.

Полное название книги:

«Житіє и чудеса свѣтителя Иннокентія перваго епископа иркутскаго чудотворца (с рукописи сохраняемой въ Вознесенскомъ монастырѣ). 34 с. = тит. л., 1-30, 1-2 нумер. с. 4°.

Состав книги:

1) С. 1-4: Сказание о житіи иже во святыхъ отца нашего Иннокентія перваго епископа иркутскаго чудотворца.

2) С. 5-30: Объявления совершившіяся въ чудесахъ и видѣніяхъ надъ людьми разнаго состоянія.

3) С. 1 н/н: Тропарь святителю Иннокентию; Кондакъ.

Переплет картонный, современный изданию, корешок и углы кожаные. Первые 4 л. (с. 1-8) книги отделяются от блока, первый отделен полностью, остальные частично. Титульный лист подклеен к оставшейся части вырванного первого форзацного листа. Некоторые страницы книги надорваны, изъедены, имеют следы клякса. Количество строк в полном листе — 50. Высота 10 строк полного текста 31,5 мм. Шрифтов 4. На обороте титульного листа штамп: Центральна наукова бібліотека АН УРСР. Инв. № 2776450.

ЗАПИСИ:

1) Внутренняя сторона верхней крышки переплета: шифры музея и библиотеки Киевской духовной академии — синим карандашом Муз. Д. 170, черными чернилами — СУШ 8/621, С УШ 8/131^(а), СУШ 8/731. Простым карандашом написано «мит/». Имеются кляксы.

2) На титульном листе синим карандашом указан шифр музея — Муз. Д. 170. В верхнем правом углу черными выцветшими чернилами: «Инно-

кентія Тропина 1862 года октября 16 чис. Иркутскъ». На обрывке форзацного листа, который титульный лист соединяется с форзацем, выцветшими чернилами едва заметно написано «мит/». Внизу титульного листа черными чернилами другим почерком: «около 1817 года».

3) С. 26. «Объявление» 67-е имеет карандашную правку редакционного характера. На левом поле карандашом написано NB; над словами «женщина эта» — «женщина эта»; «да и находилась» — «наконец находясь»; «в течение этого времени» — «и хотя»; слова «однако не хотя смерти» — полностью зачеркнуты; в имени святого Дамиана буква «е» исправлена на «а»; «В некоторый день» — «однажды»; «списке» — «иконе»; «он» — «сестра»; «она» — «больная»; «она» — «мало этого». На правом поле имеются неразборчивые следы карандашной записи. Кем, когда и с какой целью сделана правка, мы пока не знаем.

4) Записи на внутренней стороне нижней крышки переплета носят, по-видимому, хозяйственный характер, сделаны они карандашом: Л. (?) 1; Ма 35; Чел 10; Лар — зачеркнуто; То (?) — 96; Всех 7; Зачеркнутое слово; Зем 2; Вали 50. В правом верхнем углу шариковой ручкой (?) 50 к.

Бумага, на которой напечатан текст книги имеет филигранный рисунок, что позволяет ставить вопрос об уточнении даты выхода книги в свет, поскольку сведения о месте, времени, типографии и цензурном разрешении отсутствуют¹². Книга издана в 4-ю долю листа, поэтому на каждом листе видна лишь половина филигранный, уходящая в корешок.

Титульный лист. Филигрань — корона, верняя половина, обнаружить лист со второй половиной не удастся (Тромонин № 1418 (1819 г.)).

Л. 1 (с. 1-2). Филигрань просматривается плохо, возможно, это нижняя часть от «Vryheyt».

Л. 2 (с. 3-4). Филигрань просматривается плохо, возможно, верхняя часть от «Vryheyt», однако мы не можем считать их половинками одной филигранный, поскольку далее идет л. 3 (с. 5-6) четко просматриваемыми литерами «А Б Ф.» и имеющий парного листа.

Л. 4 (с. 7-8). Нижняя часть от «Vryheyt», л. (с. 9-10) — верхняя часть «Vryheyt». Однако наличие непарного листа с литерами посередине, также то, что л. 1-4 отделяются от блока, заставляет предположить, что лл. 1-5 не составляют тетрадей и даже парных листов, а подклеены по одному.

Анализ водяных знаков л. 6-16 дает основание предполагать, что далее листы переплетены попарно, составляя своеобразные двухлистные тетради.

Л. 6 и 7 (с. 11-12 и 13-14) представляют собой пару, рисунок филигранный изображает «белую дату» — «1822» и срезанные литеры. Литеры уходят в корешок и не прочитаны нами. «Белая дата» видна достаточно отчетливо и может быть использована как нижняя граница датировки книги.

Л. 8 и 9 (с. 15–16 и 17–18), 10 и 11 (с. 19–20 и 21–22). Филигрань «Vryheyt». Точного соответствия нашей филигрании в альбомах не найдено. Наиболее близки: Тромонин, № 1418 (1819 г.), Клепиков, № 187а (1829 г.), Участки-а, № 582 (1813 г.), 3 603 (белая дата, — 1829 г.). (Так, по-видимому, переплетены сложенные двое листы: 6 и 7; 8 и 9; 10 и 11.

Л. 12–13 (с. 23–24 и 25–26). Рисунок филигрании — «Ногн» (рожек с перевязью на щите од короной). (Тромонин № 1592 (а) (1831 г.), 'часткина № 680 (1837 г.), Клепиков № 879 (1815 г.).

Л. 14 (с. 27–28). Филигрань не просматривается.

Л. 15 (с. 29–30). Видны литеры, хорошо просматривается нижняя часть от литеры «К». Парный лист не обнаружен.

Л. 16 (с. нумер.). Отчетливо просматривается верхняя часть (корона) от «Ногн». Парный лист также не обнаружен. Возможно, он приклеен к нижней крышке переплета в качестве форзаца.

Литеры А Б Ф. (л. 3. с. 5–6) могут сопровождать как «Vryheyt», так и «Ногн», однако мы не можем отнести их с уверенностью ни к одному из имеющихся изображений. Специалисты по филиграням приводят следующие даты для бумаги с указанными литерами: Клепиков № 8 и 9 (1824 и 1821 г. соответственно), Участки-а № 64 (1822 — белая дата, 1824 — дата использования) и 233 (белая дата и дата использования — 1822). Литеры А Б Ф с «белой датой» — 1822 г. (Тромонин № 1028).

В целом на основании филиграний книгу можно датировать 20–30 гг. XIX в., хотя встреченная «белая дата» — 1822 г. — определяет нижнюю границу достаточно точно. Полученная датировка отличается от указанной кем-то на титльном листе книги. Возникновение даты «около 1817 г.», на наш взгляд, объясняется существованием книги Н. Семивского «Новейшие любопытные и достоверные повествования о Восточной Сибири», напечатанной в Санкт-Петербурге в 1817 г. Издание Семивского включает текст Жазания о святом Иннокентии, иркутском чутворце», близкий к рассматриваемому нами Китою...» и являющийся его редакцией, по-видимому, более ранней¹³. Книга Семивского была известна в Сибири и за ее пределами. На нее ссылаются, в частности, составители «Словаря исторического о святых, прославленных в Российской церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых» (СПб., 1836) при изложении жития св. Иннокентия¹⁴.

В библиотеке архим. Модеста, которому, как известно выше, возможно, и принадлежала датировка «Жития и чудес...», имелся экземпляр книги Семивского, приобретенный им в Иркутске, с письмами предыдущих владельцев — Петра Ковтина и иркутского мещанина Александра Усужина (1866 г.)¹⁵. Книга Семивского в 1885 г. также была подарена архиеп. Модестом Церков-

но-археологическому обществу¹⁶. Близость текстов, по-видимому, и позволила датировать рассматриваемое издание 1817-м годом. Труднее объяснить, какими основаниями, кроме предания, руководствовались архим. Модест и другие авторы, указывая в качестве места издания Иркутск.

Такие особенности издания, как значительное количество филиграний для столь небольшой книги и своеобразие тетрадей, составляющих ее блок, заставляют предположить, что для данного издания были использованы незначительные остатки разных партий бумаги (по крайней мере двух), что, в свою очередь, свидетельствует об очень небольшом тираже «Жития и чудес...». Возможно, это был корректурный или пробный экземпляр.

Интересно рассмотреть «Житие и чудеса ...» в ряду других изданий, напечатанных в Иркутской губернской типографии в первой четверти XIX в. Наиболее полно обзор этих изданий представлен в статье М.А. Белокрыса «Книгопечатание в Восточной Сибири в конце XVIII—середине XIX в.»¹⁷. Как отмечает исследователь, в печатной продукции иркутской типографии 1805–1819 гг. выделяются одно- и двухлистные издания (объемом от 1 до 4 страниц), брошюры (более пяти страниц). Характерной чертой большинства изданий составляет анонимность, отсутствие титульных листов, выходных данных и обложек¹⁸. Среди перечисленных М.А. Белокрысом изданий часть введена в научный оборот сравнительно недавно; часть упомянута в различных архивных и опубликованных источниках, некоторые из них не обнаружены до сих пор. Дополняют картину иркутского книгоиздания указанного периода материалы «Сводного каталога сибирской и дальневосточной книги. (XVIII в. — 1917 г.)», подготовленного библиографами ГПНТБ СО РАН (далее СК).

Для нашей работы важно выделить издания, выпускавшиеся для нужд Православной церкви в Сибири. Следует отметить, что это издания, связанные с миссионерской деятельностью церкви и переводами «Русского Библейского общества»: «Молитва Господня. Символ веры и Десять заповедей Господних» (Иркутск, 1821. Тираж 100 экз.), «Катехизис» на якутском и русском языках (также 100 экз. Иркутск, 1821)¹⁹. В СК название последнего «Сокращенный катехизис для обучения юношества Православному закону христианскому, переведенный на якутский язык с приложением наперед таблицы для складов и чтения гражданской печати» (находится в б-ке ИргУ).

В отличие от перечисленных выше рассматриваемое нами «Житие и чудеса...» отражает совершенно другую сторону жизни православного Иркутска, а именно почитание первого из прославленных сибирских святых. Это определяет высокую значимость данного книжного памятника как явления культуры. В книге оказались соединенными два текста — житие и описание чу-

дес (публикация Семивского содержала лишь краткую редакцию жития). Несмотря на малый тираж, а может быть именно вследствие этого, данный текст продолжал жить в рукописях, дополняться и обогащаться другими фактами, событиями, документами и послужил основой для создания других житий Св. Иннокентия.

Скорректированная датировка и скромный тираж «Жития и чудес...» позволяют предполо-

жительно связать издание и с другим событием, также повлиявшим на культурное развитие рода, — проведением реформы М.М. Сперанского. Однако нуждается в дополнительном и доведении.

Автор выражает благодарность сотрудникам отдела редкой книги ГПНТБ СО РАН Г.А. Чаковой и В.Н. Алексееву за помощь в работе по датировке издания.

¹ Модест, архим. О проповедничестве Св. Иннокентия, первого епископа Иркутского. С присовокуплением поучений и слов, известных с именем Св. Иннокентия. Иркутск, 1873. С. 79–80, 107; Модест, еп. Екатеринбургский, викарий Пермский. Жизнь Св. Иннокентия, первого Иркутского епископа и чудотворца. Пермь, 1878. С. 22.

² Попов С.С. Св. Иннокентий Иркутский // Рус. паломник. 1887. № 25. С. 304.

³ Там же.

⁴ ГАИО, ф. 480, оп. 1, д. 57, л. 1.

⁵ Систематический каталог книг библиотеки Киевской духовной академии / Сост. А.С. Крыловский. Киев, 1912. Вып. 10, 11. № 24455.

⁶ Київ-Могилянська Академія у документах і рідкісних виданнях Центральної наукової бібліотеки ім. В.І. Вернадського НАН України. Видання XVIII першої чверті XX ст.: Матеріали до бібліографічного покажчика / Сост. Дениско Л.М. і др. Київ, 1995. Вып. 1. № 779.

⁷ Состав рукописного собрания отчасти можно реконструировать по каталогам: Описание рукописей Церковно-археологического музея при Киевской духовной академии / Н. Петров. Вып. 1–3. Киев, 1875–1879; Рукописи церковно-археологического музея Императорской Киевской духовной академии / Сост. А. Лебедев. Вып. 1. Саратов, 1916; и другим материалам общества.

⁸ Романов Н.С. Сибирские архивы // Тр. Иркут. учен. арх. комис. 1913. Вып. 1. С. 225.

⁹ Левитский К. Высокопреосвященнейший Модест, архиеп. Волынский и Житомирский (по поводу пятидесятилетнего юбилея в священном сане). 1849–12 ф. 1899 // Волын. епарх. ведомости. Ч. неофиц. 1900. № 7. С. 252–253.

¹⁰ ЦГИА Украины, ф. 1396, оп. 1, д. 19, л. 81.

¹¹ Левитский К. Слово при погребении Высокопреосвященнейшего Модеста, архиепископа Волынского Житомирского // Волын. епарх. ведомости. Ч. фиц. 1902. № 15. С. 427.

¹² Для определения рисунков филигранных нами использованы следующие справочники: A history of Russian hand paper-mills and their watermarks by Uchastkina. Hilversum: The paper publications society, 1962. (Monumenta chartae papyraceae Historiam illustrantia; IX); Tromonin's watermark album facsimile of the Moscow 1844 Edition. Hilversum: paper publications society, 1965. (Monumenta chartae papyraceae Historiam illustrantia; XI); Клепиков В. Филигранные на бумаге русского производства XV начала XX века. М.: Наука, 1978.

¹³ См. нашу статью: Ранние жития святителя Иннокентия Иркутского: История создания и распространения // Православие и русская народная культура М., 1996. Кн. 6. С. 130–158.

¹⁴ Словарь исторический... С. 120–122, 295.

¹⁵ Новейшие, любопытные и достоверные повествования о Восточной Сибири Семивского. СПб., 1885. Шифр НБУВ — СХІ 6/185. Упомянутые записи и после титульного (отсутствующего) и на внутренней стороне нижней крышки переплета.

¹⁶ ЦГИА Украины, ф. 1396, оп. 1, д. 19, л. 89об.

¹⁷ Белокрыс М.А. Книгопечатание в Восточной Сибири в конце XVIII — середине XIX в. // 200 лет книгопечатания в Сибири: Очерки истории книжного дела. Новосибирск, 1989. С. 30–47.

¹⁸ Белокрыс М.А. Книгопечатание... С. 39.

¹⁹ Там же. С. 40–42.

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ СИБИРИ В НАЧАЛЕ XX В.

С.В. Козлов

В начале XX в. религиозная литература занимала значительное место в массиве книг, издаваемых в России. На ее долю приходилась четверть печатной продукции, выходявшей в то время¹. Основная ее масса выпускалась учреждениями и организациями Русской православной церкви. Однако такая картина характеризовала главным образом столичное книгоиздание. В российской провинции, в том числе и в Сибири, число издаваемых книг на религиозные темы было незначительным.

Издателями печатной продукции религиозной тематики в Сибири выступали главным образом православные религиозные организации. Наибольший вклад в выпуск печатной продукции вносили Тобольское епархиальное братство св. великомученика Димитрия Солунского и Томское епархиальное братство, располагавшие собственными типографиями. Кроме того, религиозную литературу выпускали: Иркутское церковное братство святителя Иннокентия, Тобольский, Томский, Иркутский, Енисейский комитеты Православного миссионерского общества, Забайкальская и Алтайская духовные миссии и др. Однако возможности этих организаций в силу ограниченности средств были значительно скромнее, и они лишь эпизодически прибегали к изданию книг и брошюр.

Тематика издаваемых книг и брошюр была достаточно разнообразной.

Значительное место среди них занимали сочинения иерархов православной церкви, носившие религиозно-нравственный характер и предназначенные для народа. В частности, в Томске издавались дешевые нравоучительные брошюры, автором которых был епископ Томский и Семипалатинский Макарий (Невский). Среди них — «Пастырский призыв к покаянию. Православным обителям Томска», «Любовь как мировой закон бытия», «Беседы о богослужении», «Литургия верных», «Любовь благотворящая» и др.²

Помимо этого выходили другие книги духовно-нравственного содержания, в частности биографии деятелей православной церкви (например, работа протоиерея П. Громова «Чудеса и прославление Святителя Иннокентия, первого епископа

Иркутского» (Иркутск, 1902), «Очерк жития митрополита Тобольского и всея Сибири Иоанна Максимовича 1651—1715» Н. Скосырева (Тобольск, 1904) и др.) Печатались также юбилейные работы (Д. Гагарин «Столетие со дня открытия мощей святителя и градотворца Иннокентия...» (Иркутск, 1905).

Другие издания религиозной тематики представляли собой, как правило, толкования евангельских сюжетов, речи иерархов православной церкви, брошюры, посвященные некоторым религиозным праздникам. Кроме того, все сибирские епархии издавали молитвенники, церковные календари.

Существенное место в издательской деятельности сибирских православных религиозных организаций занимало издание книг и брошюр на языках коренных народов Сибири. Издательской и переводческой деятельностью занимались, прежде всего, православные духовные миссии, выпускавшие богослужебную, духовно-назидательную и учебную литературу, в том числе буквари, книги для первоначального чтения и т. д.³

Большой издательской активностью в начале века отличалась Алтайская духовная миссия, выпускавшая книги на алтайском и казахском языках. Обдорская миссия издавала учебные пособия и религиозно-нравственную литературу на хантыйском и ненецком языках. Серьезную переводческую и издательскую работу вели Якутское церковное братство и Тобольская епархиальная комиссия Православного миссионерского общества.

Прибегали сибирские религиозные организации и к выпуску листовок. В частности, Тобольское епархиальное братство регулярно выпускало «Листки Тобольского епархиального братства». Они выходили тиражами от 15 до 400 тыс. экземпляров и бесплатно раздавались после религиозно-нравственных чтений при кафедральном соборе, рассылались в тюремные церкви, больницы и другие места.

Сибирские епархии располагали и собственными периодическими изданиями — «Епархиальными ведомостями». В начале века в Сибири

выходили Енисейские, Забайкальские, Иркутские, Омские, Тобольские, Томские, Якутские «Епархиальные ведомости». На их страницах печатались не только теологические и религиозно-нравственные статьи, но поднимались и обсуждались вопросы жизни общества, социально-нравственные и бытовые проблемы.

Однако масштабы издательской деятельности сибирских организаций Русской православной церкви значительно уступали общероссийским. В частности, из 820 единиц названий книг и брошюр, напечатанных в Сибири за три года (1905–1907 гг.), лишь 30 были изданы православными религиозными организациями.

¹ Малахын Н.Г. Очерки истории книгоиздательского дела в СССР. М. 1965.

² ГАТО, ф. 126, оп. 2, д. 1994, л. 23об.

³ Волкова В.Н. Книга на языках коренных народов

Сибири и Дальнего Востока в XIX — начале XX в. // Книга в автономных республиках и округах Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1990. С. 9–41.

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО НАЧЕТЧИКА А.Т. КУЗНЕЦОВА (1879—1938)

Ю.В. Клюкина

Доклад посвящен биографии одного из наиболее известных начетчиков часовенного согласия начала XX века Афанасия Трофимовича Кузнецова. Основными источниками полученных материалов являются три государственных архива: РГИА, ГАСО и УГААОСО. Кроме того, использовались рукописи Древлехранилища Уральского государственного университета и публикации в екатеринбургской и московской прессе начала XX века (в журналах «Уральский старообрядец», «Старая Русь», «Церковь», «Слово церкви» и «Екатеринбургские епархиальные ведомости», в газетах «Зауральский край» и «Думы Урала»). Часть собранных сведений об А.Т. Кузнецове уже была представлена в «Очерках истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий»¹. Однако на сегодняшний день их можно дополнить новыми материалами, позволяющими более объемно реконструировать биографию этого человека.

Родился Афанасий Кузнецов 24 октября 1879 г. в семье крестьянина Черноисточинского завода Трофима Романовича Кузнецова. Он получил традиционное у старообрядцев домашнее образование, заключавшее в навыках чтения и письма. Кроме того, он закончил 6 классов одной из технических школ, скорее всего Нижнетагильского горнозаводского училища. Пребывание Кузнецова в Нижнем Тагиле косвенно подтверждается упоминанием о нем в качестве одного из служителей Нижнетагильской старообрядческой часовни². Мы предполагаем, что именно там он смог обрести глубокие познания в области «божественной грамоты». И светское, и духовное образование способствовало формированию у Афанасия толерантного мировоззрения.

В 1890-х гг. он учится приемам ведения полемики у известного саратовского начетчика лепца Андрея Афанасьевича Коновалова, которого, несмотря на принадлежность к спасовскому согласию, часовенные Урала и Сибири часто приглашали для собеседований с «австрийцами» и миссионерами. Обучение у Коновалова позволило раскрыться природным способностям Афанасия к ораторскому искусству. Первые же упо-

минания об участии Кузнецова в беседах в начале XX в. содержат положительные оценки: при описании одной из первых его бесед с «австрийцами» — о. Василием Сюткиным и начетчиком А.Д. Токманцевым на Веселых горах в июне 1903 г. екатеринбургский миссионер отмечал: «Сравнительно еще молодой Кузнецов настолько опытен в полемике, что в состязаниях о вере... поставил в безответное положение апологетов австрийского согласия», а впечатление одного из часовенных было изложено так: «Хотя Кузнецов и молод, но беседу провел блестяще. Это будет второй Коновалов»³. Так Афанасий уже в достаточно молодом возрасте, в 24 года, получил признание как знаток Священного писания и прекрасный оратор. После этого более двух десятилетий его деятельность была связана с защитой вероучения часовенного согласия на беседах с православными миссионерами, «австрийцами» и поборцами. Начиная с 1905 г. часовенные Урала старались не привлекать к беседам спасовца Коновалова, предпочитая ему нового начетчика. Это понятно еще и потому, что Коновалов был остер на язык и нередко после бесед с оппонентами начинал укорять и поносить пригласивших его старообрядцев, приводя в смятение их общества.

Но и Кузнецов, случалось, перегибал палку. В одной из бесед с миссионером в Шадринском уезде Пермской губернии, он, увлекшись, отклонился от, как бы сейчас сказали, политкорректной терминологии и назвал господствующую церковь еретической. Тотчас же, по призыву миссионера, присутствовавший на беседе полицейский урядник свернул дебаты и зафиксировал в протоколе факт «возведения хулы на православие». При дальнейших разбирательствах речь Кузнецова была квалифицирована по ст. 74 Уголовного Уложения как преступление против православной веры, за что начетчику пришлось некоторое время провести в тюрьме в качестве заключенного.

Это не позволило Афанасию Трофимовичу участвовать в первом Всероссийском съезде часовенных, состоявшемся в сентябре 1911 г. в Екатеринбурге. Вместо развернутого выступления перед делегатами ему пришлось ограничить-

ся отправкой короткого письменного приветствия, которое председатель зачитал на открытии первого заседания. Многие из приехавших на съезд старообрядцев были разочарованы тем, что не смогли поговорить с начетчиком. Присутствовавший на собраниях чиновник из департамента духовных дел МВД Г.Н. Тарановский особо отметил в своем отчете, что даже в отсутствие А.Т. Кузнецова чувствуется, что он пользуется среди часовенных известностью и исключительным авторитетом⁴. Далее в отчете чиновник еще несколько слов посвящает Афанасию Кузнецову, которые, во-первых, характеризуют его как человека здравомыслящего и знающего реальную обстановку в старообрядческом мире, а, во-вторых, проясняют позицию Кузнецова в отношении к священству.

Тарановскому удалось узнать, что начетчик и небольшая группа его единомышленников, считая белокриницкую иерархию «купленной» и «лишенной благодати», склоняются к необходимости вернуться к приему беглых священников от господствующей церкви. Однако ни во время подготовки к съезду, ни во время его проведения никто из них об этом не говорил открыто, полагая, что для этого еще «недостаточно подготовлена почва»⁵ и что вряд ли эта идея найдет поддержку, несмотря на огромный авторитет Кузнецова, в широких кругах часовенных. Возможно, Кузнецов хотел дожидаться, когда беглопоповцы, в то время активно занимавшиеся поисками архиерея, обретут трехчинную иерархию, и уже после этого начать убеждать часовенных присоединиться к ней. Но, как стало известно от прибывших на съезд эмигрантов Нижегородского братства беглопоповцев, все их поездки и уговоры закончились безрезультатно: никто из избранных ими епископов не пожелал возглавить беглопоповскую церковь.

После этого Кузнецов попытался решить вопрос об обретении священства другим путем. В 1912 г. он с единомышленниками пробовал реализовать проект, о котором еще в 1860-х гг. безуспешно хлопотал перешедший в единоверие екатеринбургский купец Гавриил Казанцев. В свое время он отправил немало прошений на имя императора и министра внутренних дел с целью убедить их в полезности постановления самостоятельного единоверческого епископа, что, по его мнению, должно было привлечь к единоверию многих старообрядцев и резко ограничить усилившееся влияние австрийской иерархии⁶. Спустя 40 лет эту идею попытался осуществить Афанасий Трофимович Кузнецов. В 1912 г. он и еще трое часовенных из Шарташа, Екатеринбург и Челябинска добились того, чтобы их допустили на Первый Всероссийский съезд единоверцев. Одним из рассмотренных съездом был как раз вопрос «Можно ли единоверцам дать епископа». Кроме пламенных речей в пользу единоверческой иерархии Кузнецов с товарищами представил съезду письмо, в котором заявлялось, что ча-

совенные готовы принять единоверие при условии, что будут сняты клятвы 1666–1667 гг. и единоверцев будет свой епископ. Под письмом стояли подписи нескольких тысяч старообрядцев Урала. Однако ни православное духовенство, ни синодальное чиновничество, ни многие из самих единоверцев не были готовы к столь стремительному развитию событий, поэтому вопрос о клятвах и епископе не был тогда решен. Однако несмотря на неудачу с единоверием Афанасий Трофимович извлек из своей поездки в столицу неожиданную пользу. Он познакомился с группой старообрядцев из различных согласий, готовившей к выходу в свет первый пробный номер журнала «Старая Русь», и согласился присылать для этого издания статьи и заметки о жизни уральского старообрядчества. За первый (и единственный) год существования журнала редакция опубликовала около десятка материалов, присланных уральским корреспондентом⁷. Очевидно, тогда же Афанасий Трофимович загорелся идеей создать журнал, основная часть которого была бы посвящена урало-сибирским старообрядцам. Об этом он говорит на первом же собрании Успенского братства часовенных, учрежденного в Екатеринбург в 1913 г.⁸ Найти средства оказалось самым трудным, поэтому первый номер «Уральского старообрядца» вышел только спустя три года — в 1915 г. К этому времени основную часть организационной работы взял на себя Иван Порфирьевич Мокрушин, сын наставника екатеринбургской Успенской общины. И.П. Мокрушин и стал первым редактором журнала. Сам же А.Т. Кузнецов, обратившись к своему опыту сотрудничества со «Старой Русью», стал одним из основных авторов публикуемых в журнале материалов. Одновременно в пос. Черноисточинск он занимался устройством старообрядческого училища, затраты на строительство которого взяло на себя Верхотурское уездное земство. Будучи в Черноисточинске, Афанасий Кузнецов за 1915–1916 гг. написал большую часть своих сочинений. Во-первых, это знаменитые «Исторические очерки уральского старообрядчества», благодаря которым Кузнецов может быть назван в числе основных историографов часовенного согласия⁹. Во-вторых, среди материалов, написанных Кузнецовым «на злобу дня», выделяется ряд статей в защиту регистрации общин. Дело в том, что к учреждению общин часовенные на горнозаводском Урале в отличие от некоторых обществ в Зауралье и тем более в Сибири относились достаточно спокойно и часто пользовались этим правом. Центром «противообщиннического» движения в регионе стал Нижний Тагил и примыкающее к нему селение Горбуново. Тагильские и горбуновские часовенные поддерживали очень тесные контакты с обитателями лесных скитов, которых в округе насчитывалось до десятка, а скитники придерживались более консервативных взглядов, оценивая регистрацию общин и запись в метрические книги как отступление от канонических правил. Куз-

нецов посвятил несколько специальных статей убеждению «противообщинников» в ошибочности их суждений¹⁰.

Третья значительная проблема, к решению которой Афанасий Трофимович приложил немало усилий, была связана со школьным образованием. На Первом Всероссийском съезде часовенных дебаты показали, насколько различными были требования старообрядцев к содержанию школьных программ. Многие из делегатов сомневались в необходимости обучения детей светским наукам, считая достаточным традиционное освоение грамоты по Псалтыри. Кузнецов придерживался другого мнения: «Пора всему старообрядчеству приобщиться к светским наукам и слить свою крепкую веру со светом научных знаний. Многие отцы церкви сами воспитывались на светских науках, и не упала от этого их вера, а наоборот, восторжествовала над окружающей тьмой...»¹¹. Кроме организационной работы по созданию Черноисточинского старообрядческого училища, открывшегося в 1916 г., Кузнецов занимался еще и обучением детей¹².

В заключение отметим политические взгляды Кузнецова. Удалось установить достоверность сведений о том, что он был членом социал-революционной партии. Многие уральские исследователи сходятся во мнении, что успех эсеров на Урале во многом объяснялся их аграрной программой и особым вниманием, которое они уделяли работе с крестьянством. Начиная с марта 1917 г. Кузнецов был одним из активных эсеровских деятелей, занимающихся организацией на Урале крестьянских союзов. 29 марта на областном крестьянском совещании в Екатеринбурге он был избран от Верхотурского уезда в исполнительный комитет областного Екатеринбургского совета крестьянских депутатов. И начиная с этого времени он очень много разъезжал по Уралу, помогая крестьянам организоваться на местах, для того чтобы «борьба за землю шла правильно и крестьянским интересам не было причинено вреда...». Одновременно он популяризировал программу партии эсеров. Следует заметить, что пропагандируемые А.Т. Кузнецовым взгляды находили поддержку у крестьян, но расходились с симпатиями екатеринбургских попечителей и настоятелей. Во время выступления Кузнецова на старообрядческом съезде, открывшемся в начале октября 1917 г., он отстаивал право каждого старообрядца определять самому, к какой партии примкнуть. А организаторы съезда — главы общин часовенных и «австрийцев» г. Екатеринбург — выступали за принятие особой старообрядческой политической программы. Программа эта была разработана еще весной 1917 г. представителями московских общин белокриницкого, поморского и беглопоповского согласий и по своему содержанию была наиболее близка программе кадетской партии¹³. Предполагалось, что в провинции все согласия объединятся вокруг этой политической программы и под ее лозунгами про-

ведут в Учредительное собрание как можно больше своих представителей для защиты интересов старообрядчества. В Екатеринбурге часовенные и «австрийцы» были намерены так и поступить. Кузнецов возражал: «К чему объединятся старообрядцам в какую-то свою политическую партию? Каждый старообрядец-рабочий будет в своей партии, крестьянин в своей и т. д. Старообрядческая программа только вызывает все старообрядчество на классовую борьбу и втягивает его в политическую распрю! Старообрядчество должно бороться с безбожием, но бороться не с оружием в руках, не партийными способами»¹⁴. Опасаясь, что выступления начетчика не позволят достичь намеченной цели, президиум съезда удалил Кузнецова с заседаний, мотивировав это тем, что он не имел полномочий от приходов. После этого, несмотря на то, что несогласные еще оставались, съезд согласился на поддержку политической старообрядческой программы и утвердил список кандидатов, за которых будут голосовать старообрядцы. В число кандидатов вошли 12 часовенных, 6 белокриницких и 1 поморец¹⁵.

В результате выборов по Пермской губ. старообрядцы набрали 35,5 тыс. голосов, оказавшись в списке из одиннадцати партий и организаций, участвовавших в выборах, на 7-м месте, не сумев таким образом, провести в Учредительное собрание ни одного кандидата. Социал-революционеры, получившие наибольшее количество голосов — 660 тыс., отправили в Учредительное собрание 11 представителей, в то время как большевики довольствовались четырьмя, а партия народной свободы (кадеты) — двумя кандидатами¹⁶. В числе эсеров, представленных от Пермской губ. в Учредительном собрании, был и Афанасий Трофимович Кузнецов. Судьба этого собрания, как известно, была печальной. После разгона Кузнецов вернулся на Урал.

Сведения о его деятельности после революции остались довольно скудные: в первые годы советской власти несколько раз арестовывался за эсеровскую деятельность и сотрудничество во время гражданской войны с колчаковскими властями. В конце концов в 1922 г. был сослан в Ташкент. Вернувшись после ссылки на родину, он смог устроиться на работу буровым мастером сначала на электростанцию около Свердловска, затем на одно из строительных предприятий в Красноуфимске. Документальная кинохроника середины 1920-х гг. фиксирует его в кругу старообрядцев во время ежегодных июньских молений на Веселых горах¹⁷. Поскольку он был человеком достаточно независимых взглядов, неудивительно, что в 1937 г. он попал в поле зрения НКВД. По обвинению в принадлежности к контрреволюционной организации эсеров, ведущей подпольную борьбу с советской властью, 14 февраля 1938 г. он был арестован и расстрелян 7 июня 1938 г. в числе еще 118 человек, осужденных по этому делу тройкой УНКВД Свердловской обл.¹⁸

Такова в общих чертах биография одного из самых деятельных представителей часовенного согласия Урала начала XX в. Как любая человеческая биография, она уникальна, однако судь-

бу А.Т. Кузнецова объединяет много общих судьбами тысяч людей, которым довелось и на переломе эпох.

¹ Клюкина Ю.В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX — начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 91–92, 94, 96, 107.

² НБ УрГУ. VI (Невьянское) собр. 231р/4874. Л. 1.

³ ГАСО, ф. 6, оп. 4, д. 172, л. 4; НБ УрГУ. VI (Невьянское собр.) 231р/4874, л. 1.

⁴ РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 63, л. 89.

⁵ Там же.

⁶ ГАСО, ф. 75, оп. 1, д. 24, л. 214–217об.

⁷ Напр., см.: Кузнецов А.Т. К предстоящему съезду единоверцев // Старая Русь. 1912. № 3. С. 52; он же. Мои впечатления // Старая Русь. 1912. № 5. С. 85; Он же. К истории старообрядчества на Урале. Веселые горы. Из жизни уральских старообрядцев // Старая Русь. 1912. № 9. С. 147–150.

⁸ Хроника старообрядческой жизни. Собрание совета Успенского братства в Екатеринбурге // Уральский старообрядец. 1915. № 6. С. 42–46.

⁹ Кузнецов А.Т. «Исторические очерки уральского старообрядчества» // Уральский старообрядец. 1915. № 11. С. 16–30; № 12. С. 21–30.

¹⁰ Кузнецов А.Т. Общины и противообщинники // Уральский старообрядец. 1915. № 6. С. 25–29; № 7. С. 12–20; № 8–9. С. 13–18; № 10. С. 12–16.

¹¹ Озерный А. Свет знания // Уральский старообрядец. 1915. № 3. С. 22–25.

¹² По словам А.Т. Шашкова и Л.С. Соболевой, в 1970-х гг. они встречались с одним из учеников А.Т. Кузнецова С.(?) Леновым, который рассказал о методи-

ке, применяемой начетчиком для обучения молодому полемическому искусству: сначала один из учеников выступал как миссионер, а другой как защитник часовенных, после «беседы» они менялись ролями.

¹³ См.: Политическая программа старообрядцев согласия // Слово церкви. 1917. № 23. С. 417–

¹⁴ Старообрядческий съезд // Зауральский край. 1917. № 160. Л. 3.

¹⁵ Это была уже вторая попытка добиться подбора «старообрядческой политической программы». Первой, менее удачной, была предпринята на предыдущем старообрядческом съезде в июне 1917 г. Тогда представители сельских общин наотрез отказались голосовать за эту программу из-за предлагаемого ею выкупа помещичьих земель. «Земля, што воздух не за нее и платить... Все одно, домой приедем, опять в своей социал-революционной партии будем, за и в Учредительное собрание пойдем — поясняло к тьянство...» (Старообрядческий съезд // Зауральский край. 1917. № 140. Л. 3).

¹⁶ Выборы в Учредительное собрание по Пермской губернии // Зауральский край. 1917. № 208. Л. 2.

¹⁷ Частично эта документальная кинохроника вошла в научно-популярный фильм А. Морозова «Тропа старов», снятый на Свердловской киностудии в 1991 г.

¹⁸ УГААОСО, ф. 1, оп. 2, д. 23140, т. 1, л. 342–343; т. 9, л. 7, 65, 122–126об.; т. 15, л. 322–327 об. 1956 г. военный трибунал УрВО признал результаты по данному делу сфальсифицированными.

«ДЕЛО СОРОЧЬЕГО ЛОГА»

(ИЗ ИСТОРИИ ГОНЕНИЙ НА РУССКУЮ ПРАВОСЛАВНУЮ ЦЕРКОВЬ В 1920-х гг.)

В.В. Жижков

«Дело Сорочьего Лога», по которому были осуждены епископ Барнаульский и Бийский Никодим (Шатунов), а также ряд священнослужителей Алтайской епархии, состоялось в 1925 г. Это был один из самых тяжелых периодов в жизни Русской православной церкви. Опубликованные в сборнике «Архивы Кремля. Политбюро и Церковь» документы показывают, что в это время готовился новый процесс против патриарха Тихона. Вновь начинается ужесточение гонений на церковь, проходит целый ряд судебных дел: арестован и осужден архиепископ Мелхиседек (Паевский), готовится дело «даниловской оппозиции». С помощью этих преследований большевики стремились ослабить церковь, оставить ее паству без духовных вождей.

Одним из таких дел было и «дело Сорочьего Лога». Сохранившиеся делопроизводственные документы губернских партийных и государственных органов позволяют проследить, как реальные события, развернувшиеся вокруг святого ключа, были использованы большевиками для фальсификации судебного дела и осуждения руководства епархии.

В январе 1925 г. патриархом Тихоном был назначен новый епископ Барнаульский и Бийский Никодим (Шатунов). Об этом человеке сохранилось мало сведений, но известно, что он пользовался доверием патриарха, и его назначение должно было способствовать возрождению епархии. Прибыв на место, епископ Никодим начал энергично восстанавливать деятельность РПЦ. Он ведет активную борьбу с обновленчеством, и постепенно верующие начинают возвращаться в «тихоновскую» церковь. Работа епископа не осталась незамеченной местными партийными органами и вызвала у них вполне понятное недовольство. Требовался повод, который позволил бы устранить нового епископа. Таким поводом и стали события, развернувшиеся в с. Сорочий Лог Белоярского уезда.

В 1920 г., во время борьбы Красной Армии с остатками партизанских отрядов антибольшевистских войск, с. Сорочий Лог оказалось в районе антибольшевистского восстания. Причины его были те же, что и во многих других подобных

случаях — крестьяне более не хотели терпеть продразверстку. И, как и в других случаях, восстание было жестоко подавлено с помощью частей особого назначения. В Сорочьем Логе было расстреляно двенадцать человек — по данным партийных документов, представители зажиточного крестьянства, имевшие достаточно крепкие хозяйства. Видимо, в этом и заключалась вся их вина — позже, расследуя историю святого ключа, работники НКВД не смогут привести ни одного факта реального участия расстрелянных в восстании против большевиков¹.

Тела убитых были брошены в овраг, куда крестьяне сваливали мусор; позже родственники убитых захоронили их в другом месте. После этих событий начинает распространяться слух о том, что вода в ключе, берущем начало недалеко от могилы расстрелянных, имеет целебные свойства. Среди крестьян ходили истории об исцелениях, которые происходили в Сорочьем Логе, и постепенно о святом ключе узнали за пределами Алтайской губ. В 1924 г. силами крестьян рядом с ключом была построена часовня, но в том же году местная партийная ячейка разрушила ее² (что, однако, еще больше укрепило веру крестьян). Настоящая забота о ключе началась с назначением в село священника Максимилиана Васильевича Серебрянникова, прибывшего в Сорочий Лог 19 марта 1925 г. Новый священник предложил перезахоронить убитых крестьян на кладбище, а ключ освятить с участием архиерея. Освящение было назначено на 17 июля и, по данным сельской милиции, в этот день в Сорочий Лог съехалось около двух тысяч паломников. Они прибыли не только с Алтая, но и из соседних губерний (в частности, отмечались прибывшие из Черепановского уезда Новониколаевской губ.).

Несмотря на отсутствие епископа Никодима молебен на ключе все-таки состоялся.

Такое огромное число паломников сразу же привлекло внимание властей. Представители последней — милиционер Сырицын, секретарь бюро комсомола и инструктор райкома, соблюдая необходимую конспирацию («в простой крестьянской одежде») затесались в число паломников. Их сообщения содержали обвинения священника в

выступлениях против большевиков, что с точки зрения власти было равносильно контрреволюционным деяниям: «Поп и родственники расстрелянных ведут агитацию, что хотя коммунисты религиозных людей расстреляли, но их образ кажется все-таки в воде ... поп агитирует, что вместе с образами расстрелянных кажется святая Богородица»³. Не зная, как поступить в подобной ситуации, местные власти были вынуждены обратиться в губернский центр. Там сразу же заинтересовались этими событиями, увидев в них повод для привлечения священника к ответственности. О том, какое значение придавали этим событиям, говорит хотя бы тот факт, что все сведения о происходящем должны были передаваться под литерой «К», (как известно, под ней проходили наиболее важные и секретные документы)⁴.

Уже в служебной переписке были четко расставлены акценты будущего дела. В рапорте начальника общего подотдела Алтайского исполкома В. Попова от 20 июня 1925 г. говорилось о тревожных для власти симптомах — росте авторитета священнослужителей «тихоновской» церкви, требованиях верующих строить новые храмы и т. д.⁵ События вокруг святого ключа, по мнению Попова, были лишь одним из элементов процесса возрождения «тихоновской» церкви. Характерно, что в происходящем Попов обвинил не только священника, но и «надежных из прихожан», хотя о них в донесениях милиции и членов партии ничего не говорилось. Так исподволь создавалась схема контрреволюционной организации.

Известие о событиях вокруг святого ключа дошло до бюро Алтайского губкома партии. По его поручению в Сорочьем Логе побывали начальник административного отдела исполкома Бондарь-Диброва, представитель отдела ОПТУ Маслов и секретарь губкома Лямин. Они пришли к заключению, что рассказы о целебных свойствах воды не соответствуют действительности (был даже проведен анализ воды в отделе здравоохранения). Делегация сделала четкий вывод, что все слухи о святом ключе — результат сознательной деятельности сельского священника. По результатам проверки губотделу ОГПУ было поручено провести расследование обстоятельств дела. Вместе с тем, власти продемонстрировали нежелание допустить конфликт с верующими и быть обвиненными в гонениях на религию — Бондарь-Диброва подчеркнула недопустимость «каких бы то ни было действий, которые бы могли оскорблять чувства верующих»⁶. Эта дежурная фраза встречается во многих партийных документах того времени, но в данном случае тревога властей была вполне реальной.

Иеромонах Дамаскин (Орловский), исследовавший огромное количество следственных дел репрессированных священнослужителей, пришел к выводу, что абсолютное большинство их составлялось по одной и той же схеме. Священник становился главой фиктивной контрреволюционной

организации, а члены церковно-приходского совета соответственно соучастниками преступления «Дело Сорочьего Лога» разрабатывалось по той же схеме. Священник Максимилиан Серяниников был определен как главный инициатор освящения святого ключа. Донесения начальника милиции Белоярского уезда рисовали священника в самом невыгодном свете: «К Соввласт относится враждебно, все говорил, что Советская власть нехороша, т. к. очень много налагает налогов...»⁷. Одновременно начинают собирать материалы о членах церковно-приходского совета с. Сорочий Лог. Сельские милиционеры аккратно фиксировали все сведения, которые в будущем могли оказаться полезными для следствия. Практически все члены совета были охарактеризованы одной фразой: «Отношение к Советской власти враждебное, политически неблагонадежные». Вместе с этим собиралась информация о родственниках расстрелянных в 1920 г. крестьян. Они должны были стать одними из главных действующих лиц антисоветской церковной организации. Мать одного из расстрелянных, Мари Петровна Шатская, была названа одной из главных виновниц всего происшедшего: «По ее инициативе появилась святость на ключах»⁸. Так протягивались нити от дела о Максимилиане к событиям гражданской войны, создававшие видимость единой антисоветской организации. Следует заметить, что все сведения получались от членов сельской партийной ячейки, что говорит о их заведомой тенденциозности.

Таким образом, к июлю 1925 г. основания для ареста священника и наиболее активных верующих были найдены. Оставалось арестовать о. Максимилиана, что и было сделано в последних числах июля. Поводом для ареста послужило совершение священником крестного хода на святом ключе без разрешения местных властей. Разрешение, уже имевшееся у священника, было признано подложным. Сложно сказать, насколько соответствовал реальности этот факт — возможно, о. Максимилиан действительно совершил крестный ход, игнорируя необходимые в подобных случаях бюрократические формальности; примеры подобного рода можно встретить в работах иеромонаха Дамаскина (Орловского).

К августу известия об алтайских событиях доходят до руководства наркомата внутренних дел. 14 августа заместитель наркома Болдырев пишет записку П.Г. Смидовичу, в которой кратко сообщает о происходящем и дает одобрение действиям губернского административного отдела⁹. Однако в расследовании самого дела наметилось некоторое замедление. Конечно, о. Максимилиан уже был арестован, и основания для его осуждения с позиций власти были достаточно вескими. Но большевиков явно интересовали деятели более крупного масштаба. Возможно, именно в это время появляется и приобретает законченные формы идея привлечения к суду епископа Никодима (Шатунова). Именно в августе зна-

чительно сократилась межведомственная переписка — все вопросы, связанные с расследованием дела, берет в свои руки губотдел ОПТУ. Характерно, что в документах о. Максимилиан и родственники расстрелянных крестьян перестают называться инициаторами организации святого ключа. Теперь по версии следователей они стали лишь исполнителями решений, принятых на более высоком уровне.

В это же время меняется тональность газетных статей, посвященных «делу Сорочьего Лога». Если раньше они имели, как правило, нейтральный характер, с иронией описывая происходившие на ключе события, то теперь их тон становится откровенно угрожающим. Характерно, что некоторые публикации текстуально совпадают с документами НКВД и административного отдела исполкома, что явно свидетельствует о тщательном контроле над освещением этого дела в печати¹⁰.

На руку чекистам оказалась и кончина нескольких паломников, произошедшая в Сорочьем Логе в августе. Сам по себе этот факт вполне понятен, учитывая, что среди паломников было немало пожилых и больных людей, надеявшихся получить исцеление. Однако чекисты использовали эти происшествя как доказательство злонамеренных действий духовенства. Обо всех подобных случаях сразу же сообщалось самому высокому начальству — председателю Алтайского губисполкома и начальнику Алтайского губернского отдела ОПТУ. О причинах смерти Агафьи Сияниной было сказано, что она оказалась закупана ключевой водой¹¹ (очевидно, имелось в виду, что ее утопили), то же самое («от купания и питья ключевой воды») сообщалось о смерти (митрия) Танкова¹². Эти обстоятельства позволяли подвести под созданную чекистами мифичес-

кую контрреволюционную организацию реальную основу, чего так часто недоставало во многих сфальсифицированных ОПТУ делах. Это дает новый толчок следствию. Необходимость торопиться вызывалась и требованиями Москвы: 25 августа замнаркома внутренних дел Болдырев в письме губернскому административному отделу отметил, что все принятые меры «проводятся с большим опозданием»¹³. Следствие, однако, закончилось лишь к октябрю. Итогом этого дела стало осуждение епископа Никодима (Шатунова) и других священников, в том числе о. Максимилиана.

Таким образом, властям удалось добиться своей главной задачи — оставить без руководства Алтайскую епархию и одновременно устранить наиболее активных священнослужителей. В то же время в истории Русской православной церкви начинается сложный период, когда она фактически остается без руководства. Оставшись без духовного пастыря, алтайская паства не смогла сориентироваться в новых условиях. В 1927 г. на алтайском епархиальном съезде произошел раскол, в результате которого часть прихожан примкнула к «тригорианскому» расколу. Как и по всей стране, большевики проводили политику «разделяй и властвуй», позволявшую им разваливать церковь изнутри.

Однако события вокруг святого ключа не прошли бесследно — ключ и в более поздние времена оставался святыней, к которой совершались паломничества в надежде получить исцеление. Более того, эта история запомнилась верующим и позже нашла отражение в Урало-Сибирском патерике, сохранившем память о развернувшихся в Сорочьем Логе событиях¹⁴.

Тогда же был арестован и осужден священник села орокий Лог В.Ф. Вахрушев, обвиненный в контрреволюционной агитации против советской власти. Несмотря на то что священник свою вину не признал, ему был вынесен характерный для того времени приговор — «заключить в лагерь до победы мировой революции». В 1990-х гг. В.Ф. Вахрушев полностью реабилитирован. См.: Управление архивного дела администрации Алтайского кр. Отдел спец. документации. Ф. Р-2, оп. 6, д. 46. Государственный Архив Алтайского края (ГААК), ф. 531, оп. 1, д. 71, л. 8об.

Там же, л. 3.

Там же, л. 25. О сериях секретной корреспонденции с Павлова И.В. Механизм власти и строительство раннего социализма. Новосибирск: Изд-во СО АН, 2001. С. 160–161.

⁵ ГААК, ф. 531, оп. 1, д. 71, л. 4.

⁶ Там же, л. 11.

⁷ Там же, л. 12, 12об.

⁸ Там же, л. 16.

⁹ ГАРФ, ф. Р393, оп. 43а, д. 1038, л. 182.

¹⁰ Ср., в частности, публикации в г. «Советская Сибирь» от 11 июля и 25 авг. 1925 г.

¹¹ ГААК, ф. 531, оп. 1, д. 71, л. 31.

¹² Там же, л. 35.

¹³ ГАРФ, ф. Р393, оп. 43а, д. 1038, л. 181.

¹⁴ См.: Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск: Сибирский Хронограф, 2000. С. 140–147, а также примечания Н.Н. Покровского, с. 672–673.

ВОСПРИЯТИЕ РАЗРУШЕНИЯ ПРАВОСЛАВΙΑ РУССКИМИ КРЕСТЬЯНАМИ НОВОСИБИРСКОЙ ОБЛАСТИ 1920—1930-х гг.

Е.Ф. Фурсов

В конце XIX — начале XX в. посещение церковных служб составляло важнейшую часть календарных, а также престольных праздников восточнославянского населения Обь-Иртышского междуречья. Наиболее почитаемые народом храмы посещались только пешком, несмотря на то что для этого требовалось преодолеть путь в несколько десятков километров (например, в храм д. Иткуль Иткульской волости Каинского уезда ходили не только из окружных деревень, но даже из г. Новониколаевска). Это считалось особенно полезно для души, которая, как считалось, в данном случае «очищалась от грехов». Несмотря на то что храмы во многих селениях были построены сравнительно недавно (в конце XIX — начале XX в.), посещение церковных служб органично вошло в духовную жизнь многих крестьянских семей. Согласно экспедиционным материалам традиции посещать праздничные молебны, устраивать крестные ходы, ходы по обету к святым местам были более характерны для российских переселенцев. Коллективные празднества в форме престольных, или «съезжих», праздников особенно ревностно соблюдались в среде более укорененного старожильского населения. Поэтому вполне понятно, что начавшееся после революции 1917 г. массовое уничтожение церквей разрушило всю структуру праздничной обрядности, сложившуюся систему престольных праздников и связанные с этим традиционные славяно-русские обычаи. Официальные негативные оценки касались не только святых, ставших в одночасье «религиозным дурманом», но осмеянию и остракизму подверглись вековые устои крестьянской деревни.

Один за другим появлялись декреты, подрывавшие значение веры; вводились гражданские браки, признавалась необязательность церковных актов крещения и брака, прекратилось преподавание Закона Божьего в школах. Несмотря на то что в мае—июне 1918 г. в Москве проходил Всероссийский съезд представительства духовенства и мирян, который признал недопустимость отделения церкви от государства, вскоре по закону религия стала частным делом. Незвестный ав-

тор «Церковно-общественного вестника» вопрошал, обращаясь к читателю: «Можно ли идти далее в деле ниспровержения крепости церковной жизни?»¹. Последовавшие за этим кровавые расправы со священниками, преследования веру (зверское убийство престарелого митрополита Киевского Владимира, расстрелы священников Г. Кочурова, П. Скипетрова, мученическая смерть Тобольского владыки Гермогена и пр.) показали, что это еще не предел. В статье «Церковная жизнь за год до революции» этот же автор старался понять, почему некогда «святая Русь», под которой он подразумевал прежде все русское крестьянство, не поднялась на защиту своей веры: «Пропаганда среди крестьянства создала множество инцидентов по нарушениям прав причитов: духовенство изгоняется, ... часть духовенства уходит за штат и поступает то на частную службу, то на продолжение образования ... Начавшиеся погромы помещичьих владений захватили и некоторые монастыри; причем разграбление их сопровождалось осквернением храмов Божьих. По-видимому, в народе сильно распространялась проповедь неверия ... Солдаты обрабатывались так, что делаются в большинстве своем кулаками, безбожниками»². Ему вторил Епископ Томский и Алтайский Анатолий: «Мы не должны скрывать от себя и, к прискорбию своему, не можем не сознаться в том, что народные массы мало осведомлены в истории нашей православной русской церкви, в ее каноническом устройстве... Если бы народ знал хорошо историю церкви и государства, если бы самосознание коренилось в глубинах прошлого русского народа, мы бы не были, вероятно, свидетелями той разрушительного распада жизни, который наблюдается в настоящее время...»³.

Для полномасштабного внедрения атеистического сознания в массы органы советской власти «по делам религий» неоднократно предпринимали попытки ликвидировать церковные общины. При этом, однако, основным требованием было наличие приличествующих документов — просьбы «самых низов» с приложением протоколов вызываний граждан (формально требовалось х-

датайство не менее 70 — 80 % от общего числа избирателей). Подобные документы, сохранившиеся в областной госархиве, районных архивах Новосибирской области, должны были содержать элементы «добровольности» и «массовости». В это время в горсовет шли письма трудящихся из сел Новосибирской обл. с просьбой закрыть сельские церкви ввиду необходимости организации в них «учреждения культуры» или «отказа церковного совета от производства ремонта». Показательна ситуация с закрытием 9 мая 1926 г. церкви с. Елбаши 6. Бердского района Ново-Сибирского края, построенной по инициативе 72 верующих. Местная ячейка Совета воинствующих безбожников (это называлось СВБ) в 1929 г. начала проводить активную работу по закрытию церкви и передаче ее под клуб. Получив одобрение со стороны местных членов ВКП(б) и коммунаров, «безбожники» разработали план антирелигиозной работы и организации сбора подписей граждан. Сохранилась выписка из протокола собрания бедноты с. Елбаши от 5 января 1930 г., на котором была проведена антирелигиозная беседа о происхождении «Рождества и церковных суевериях и наших современных задачах в борьбе против церкви как контрреволюционного очага в условиях классовой борьбы». Видимо, в дальнейшем процесс сбора подписей столкнулся с немалыми трудностями, поскольку списки противников религии выполнены на отдельных листах, на каждом из которых либо проставлено 5—7 подписей без указания фамилий «подписантов», либо напротив фамилий стоят подписи совсем других людей.

В то же время в местные районные, городские администрации и даже в Верховный Совет СССР из сельских районов Новосибирской обл. шли, хотя и немногочисленные, письма от верующих с просьбами сохранить церкви, «православные общины старо-канонического направления» или вновь образовать религиозные общества верующих. В своих обращениях они ссылались на постановление ВЦИК и СНК от 8.4.1929 г. «Об религиозных объединениях...», бюллетень НКВД 1929 г. № 37. Для регистрации необходимо было указывать точный район распространения деятельности данной православной церкви, а также списки членов исполнительного органа, ревизионной комиссии, анкеты служителей религиозного культа. Приложенные за 1930 г. списки членов включали: Елбашинской христианской общины — 134 фамилии, Завьяловского религиозного православного общества Покровской церкви — 320 фамилий, Тулинского православного религиозного общества Свято-Троицкой церкви — 366 фамилий. Заметим, что от людей требовалось определенное мужество, чтобы записаться в «черный» список членов общин в то время, когда государственные органы новой власти активно освобождались от всех тех, кто, по их мнению, мешал продвижению к коммунистическому обществу и когда в одночасье часть населения была «лишена голоса».

Особенно массовое закрытие православных храмов в селах области проводилось в 1930-1939 гг. В

1939 г. это, возможно, было активизировано запросом отдела по делам религий № 13196 от 15.06.1939 г., имеющим целью выяснить ситуацию с церковными строениями непосредственно на месте. Обращения составлялись от имени присутствовавших на собраниях колхозников с указанием общего числа избирателей, причем «присутствовавшие» с неизменным постоянством «желали» передать церкви советским сельским советам под склады или культурно-просветительские учреждения. В Государственном архиве Новосибирской обл. сохранились документы в виде протоколов собраний, на которых речь шла только о судьбе культовых зданий, так как к тому времени практически уже не было ни священников, ни общин верующих, ни церковных советов. В одних случаях главным аргументом закрытия и передачи церкви служили идеологические причины («церковь-дурман», «священники — враги трудящихся» и т. п.), в других приводились убедительные доводы о капитальном ремонте, отсутствии средств на содержание церквей и т. п. Подобные аргументы можно прочесть в протоколах собраний с. Алабуга Каргатского района: «церковь надо было давно закрыть, нам она не нужна, мы больше не верим в ее дурман» (И. Бирюков); «мы только что видели, что церковь является только предателем рабочего крестьянина, она работала и служила только мироедам-церковникам, только их разным присцибалам» (П. Москвин). В протоколе собрания граждан Каминского сельсовета Куйбышевского района указано: «...ввиду того, что нет средств на содержание церкви, передать таковую в пользу государства».

Однако, как свидетельствует даже несколько сохранившихся документов, передача зданий церквей в ведение сельсоветов далеко не всегда происходила гладко. Так, из Новосибирского облисполкома председателю Черепановского райисполкома указывалось, что ими вместо протокола собрания выслана выписка из протокола собрания, на котором присутствовало явно недостаточное количество людей (213 чел. из более чем 900 избирателей). Далее, например, христиане с. Гутovo Тогучинского района НСО вскоре после подачи обращения по поводу закрытия церкви, обратились с жалобой на незаконность подобного постановления. Из-за отсутствия документов невозможно судить о дальнейшем ходе разбирательства этого дела. Серьезнее был инцидент с верующими с. Кошкуль Чистоозерного района, посылавших свои протесты во Всероссийский центральный исполнительный комитет советов, после чего и. о. заведующий общим отделом облисполкома Макаров направил председателю Чистоозерного райисполкома письмо с требованием освободить здание церкви от засыпанного в него колхозного хлеба. Сохранилось написанное витиеватым почерком с «ятами» прошение жителя указанного села Кошкуль, которое заслуживает того, чтобы воспроизвести его полностью: «Его величеству Председателю Президиума Михаилу Ивановичу

Калинину от члена церковного Совета села Кошкуль Чистоозерного района Михаила Михайловича Беляева. 1938 года 27 дня.

ПРОШЕНИЕ

Честь имеем всепокорнейше просим Вашего Величества дать со своей стороны законное распоряжение районному Ближайшему начальству и также хольхозникам села Кошкуль чтоб опростали нам церковь для Богослужений, хольхозники не смотря на то что у нас ест церковная община зарегистрирована в трех экзмп один на руках другой у милиции третий в государственном Совете. Хольхозники не смотря на это, церковь запростали засыпали хлебом, от такого не удовольствия верующих община страдает также и бысть все покорнейше просим Вашего Величества сделайте со своей стороны законное распоряжение, чтобы хольхозники аслободили церковь годовым праздникам, а что окажется в церкви нарушено со стороны хольхозниками [неразборчиво]. Просим Вашего Величества прикажите хольхозникам исправить хольхозники в церкви во время работы изголялись над иконами, матерились иконы хулигантили. Петро Иванович Павлов материл иконы, заставлял иконы работать ругал их матерными словами. К сему прошению подписался член церковного Совета с. Кошкуль Михаил Михайлович Беляев. 1938 года марта 27 дня».

Можно сказать, это подобные обращения, видимо, не были единичными, но они могли лишь на время приостановить процесс воспитания «нового человека» и новой пролетарской интеллигенции. Сохранилось еще одно обращение в Верховный Совет СССР к М. И. Калинину верующих «всего Куйбышевского округа Западно-Сибирского края Иоанна Предтеченской церкви», оставшейся здесь в единственном числе: «Эта церковь была построена в г. Куйбышеве в 1904 г. 5 октября 1937 г. Притч был взят НКВД и горсовет руководствуясь тем, что церковь не работает, хотели взять ее под пионерский клуб, но ввиду урожая взяли ее под хлеб [далее неразборчиво]. Но найти священника с непорочными документами у нас не найдешь в Западно-Сибирском крае. Многочисленность всего округа верующих слезно просит Вас помочь в этом деле. Мы старые люди, осталось нам жить года два-три, и смерть хотелось бы по христианскому обряду умереть, а потому искренняя просьба и величайшая: дайте нам священника и восстановите нам церковь [для] беспрепятственно[го] в ней служения, и нам негде взять священника и мы ругаемся: почему-то служат в Москве и прочих городах, а у нас нет, нельзя... и утрите нам, старым людям, слезы. Сместем твердо надеяться на Ваше удовлетворение. Нас много верующих, так пошлите ответ: церковь, Западно-Сибирский край, г. Куйбышев. 19-го сентября 1938 г.».

Таким образом, к предвоенному 1939 г. вследствие проводимой активной работы по ликвидации церквей, по нашим подсчетам, на территории Новосибирской обл. было закрыто 189 православ-

ных церквей. Из жизни селян практически почти ушли такие важные составляющие традиционных праздников, как церковные службы, крестные ходы, водосвятие на реках и пр. Председатели местных райисполкомов в своих рапортах-отчетах о состоянии церквей старались представить ситуацию в наиболее выигрышном свете, комментируя полное безразличие народа к вопросам религии и делам церкви.

Даже сохранившимся в единичном числе общинам нужно было просить разрешение на проведение тех или иных праздников, обрядов, прежде всего крестных ходов. Советскими органами был разработан и детально расписан порядок проведения разного рода «церемоний». «Особое разрешение каждый раз» требовалось для совершения религиозных обрядов и церемоний под открытым небом, в их числе крестных ходов, кроме того, категорически исключались административные центры. Сохранились письма-обращения 1930, 1931 и 1934 гг. к начальнику Бердского районного административного отдела от церковно-приходского совета Свято-Троицкой церкви с. Тулинского Бердского района Западно-Сибирского края с просьбами в церковный праздник «Богоявления после литургии в 12 часов совершить крестный ход из местного приходского храма на р. Обь для совершения молебна освящения воды». Предполагалось, что число участников обряда будет около 100–150 чел. На письме стоит резолюция, видимо, начальника административного отдела «Выписать разрешение», к которой прилагалась написанная на клочке бумаге записка следующего содержания: «Тулинской религиозной общине разрешено на водосвятие, так что вы должны проследить во всех политических отношениях». Подобное письмо-обращение к начальнику Бердского райотдела хранится от религиозного общества с. Атаманово Черепановского района с просьбой «выдать разрешение на право совершения крестного хода и молебствия с водоосвящением на р. Оби в день Крещения 19-го января 1931 г.». Как и в первом случае, сохранилась написанная карандашом записка председателю Атамановского сельсовета с неразборчивой подписью, где сообщается, что «атамановской религиозной общине дано разрешение 19.1 на водоосвящение. Проследите». Несмотря на гонения священнослужителей и их паствы, селяне по традиции желали совершать «молебствия» по поводу «вызова дождя» и пр. Так, 24 июня 1929 г. к начальнику Бердского адмтдела обратился церковноприходский совет Завьяловской религиозной общины с просьбой «выдать разрешение на совершение молебствия с иконами по дорогам и полям верующих прихода». Для совершения «молебствия» верующие смело просили дать три дня с указанием даты начала — с 7 или 8 июля. Жесткие требования согласовывать с местными властями массовые мероприятия предъявлялись к проведению панихид на кладбищах, в то время как «отдельные отправления в частных квартирах религиозных обрядов: панихид, крещения,

принесения икон на дом происходит без разрешения или уведомлений органов власти». Так, крестьянин с. Тулинского Чернавин Иван Степанович обратился в Бердский районный исполнительный комитет «совершить 10 мая 1932 г. Тулинскому религиозному обществу крестный ход с иконами из местного храма на местное кладбище для панихиды». В ответ на это обращение райисполком прислал отказ, мотивируя его тем, что этот активист «лишен избирательных прав».

В целях как скорейшего изменения традиционной праздничной обрядности и вытравления из памяти церковных обычаев были запрещены так любимые народом колокольные звоны. Сохранился документ, в котором верующие с. Тулинского высказывали протест Черепановскому райисполкому Западно-Сибирского края в связи с лишением их права «производить церковный звон в колокола в дни религиозных праздников и перед Богослужением согласно указаниям церковного устава». Крестьяне в лице председателя церковного совета и местного старосты жаловались на председателя сельсовета Хабарова, по распоряжению которого 4 марта 1934 г. был остановлен колокольный звон.

В условиях строжайшей конспирации приходилось проводить поминальные родительские дни: «У нас в деревне старушка ходила (у нее отец священником был), читала Евангелие. Ее просили. Ходила, хоть и боялась... Но мы говорили: «Ниче тебе не будет!» (Н.И. Пономарева, д. Вандакурово Колыванского района НСО). И она ходила на кладбище, рискуя навлечь на себя гнев местных руководителей.

Полевые материалы позволяют утверждать, что именно с организацией колхозов связывается политика разрушения храмов и многие, особенно женщины, воспринимали эти мероприятия как страшное кощунство, что можно услышать из многочисленных рассказов, воспоминаний детства. «Они же церкву, когда на фронт собирались, переломали. А потом, моя миленькая, они роняли эту колокольную. Мы боялись... Я стою у своих ворот, энта у своих ворот... Уронили по вдоль деревни. Один еще пинжак зацепил, да маленько не убило. И дрожала даже у нас под окошком земля. Прямо же нас подымала. Это же грех непростительный...» (З.Д. Александрова, д. Усть-Изес Венгеровского р-на НСО). Особенно большое негодование вызывали те, кто сбрасывал кресты. Человека, обезглавившего храм в пос. Чулым, народ избил, а затем, под напором неприятия со стороны односельчан, ему пришлось сменить местожительство. До сих пор многие уверенно говорят про тех, кто осуществлял акты вандализма, что возмездие не обошло их стороной: «Кто ломал — им судьба плохая была».

Коммунистическая партия, закрепившая монополию на духовную жизнь общества, не смогла достигнуть внушительных результатов в деле «обезверивания» в среде сибирского крестьянства в 1920–30-е гг., хотя ситуация распада традици-

онного мировоззрения коснулась народных глубин, вследствие чего встали вопросы не только существования веры, но и всего уклада жизни. Вместе с тем, полевые этнографические материалы свидетельствуют, что если крестьянство где-то и поддерживало борьбу со священнослужителями, то это был протест не против христианской веры и Бога, но, скорее, против негативных качеств конкретной личности духовника, т. е. носил социальный характер. Сельское общество раскололось на диаметрально противоположные группы: если часть крестьян воспринимала реформы как дальнейшие шаги по строительству бесклассового общества, то другая часть воспринимала происходящее как явление антихриста, сопровождавшееся крахом нравственности, уничтожением храмов, святых мест и пр. Женщины почти повсеместно оказывались более консервативной частью общин по сравнению с мужчинами и именно с их стороны имело место явное или молчаливое несогласие с осуществлявшейся политикой закрытия церквей. Следствием закрытия церквей стал уход из жизни многих традиций (крестных ходов, водосвятия, колокольных звонов и пр.); в целях искоренения даже воспоминаний о когда-то «святой вере» было изменено название крестьян, произошедшего от «христиан», на «колхозники», «трудящиеся», «рабочие села».

В заключение остается главный вопрос: почему же весь народ не встал на защиту своей веры? Действительно, открытых выступлений со стороны селян в 1920–30-е гг. было немного, однако, как показали интервьюирования пожилых людей, свидетелей событий тех лет, основная масса крестьянства продолжала сочувственно относиться к вере, пожертвовав ради самосохранения такими ее атрибутами, как священство, церковь и пр. Особенностью были лишь две крайние, небольшие по численности, социальные группы: 1) наиболее ревностных христиан, открыто выступивших против идеологии атеистического государства; 2) искренних ненавистников «религиозного дурмана».

Одновременное привлечение к исследованию архивных и полевых этнографических материалов дает возможность сопоставить, с одной стороны, немногочисленные сухие документальные данные и, с другой стороны, свидетельства массового, эмоционального восприятия одних и тех же политических событий, имеющих разрушительный для духовной жизни русского народа результат. Действительно, если первые источники выявляют лишь «отдельные» задокументированные протесты против антирелигиозной политики, то вторые показывают массовое, но скрываемое от советских органов, противодействие крестьян Обь-Иртышского региона.

¹ Церковный общественный вестник. 1918. № 10.

² Там же.

³ Там же.

ОБРЯДОВАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ ПРИХОДОВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В 40—60-е ГОДЫ

Л.И. Сосков

На территории Западной Сибири к 1950-м годам после известной кампании по восстановлению приходов Русской православной церкви действовало всего 74 храма: 11 — в Алтайском крае, 7 — в Новосибирской обл., 4 — в Томской обл., 22 — в Омской и по 15 — в Кемеровской и Тюменской обл. Это количество было ничтожно мало, оно не соответствовало ни религиозной традиции края, ни ожиданиям и потребностям верующих. Тем более велика была ответственность этих островков православия по духовному окормлению вероисповедующих.

Существенной частью приходской деятельности была обрядовая — обязательный и неизменный атрибут православной церковности. Религиозную обрядность квалифицируют как коллективное символическое действие верующих, выражающее религиозную идею, представления, чувства, совершаемое над приверженцем данной религии в связи с каким-то важным для него и для данной группы людей событием¹.

Наиболее распространенные обряды в православии связаны с выполнением христианских таинств.

Имеющиеся в нашем распоряжении материалы свидетельствуют об устойчивом росте в Западной Сибири в 40—60-е гг. церковных обрядов и, в первую очередь, крещения. Прогрессирующая динамика религиозной обрядности подтверждается следующими цифрами: в 1948 г. в Новосибирских церквях было совершено 4 166 крещений, в 1951 г. эта цифра удвоилась и составила 8 500. «Великий пост» в 1948 г. соблюдало около 17 тыс. человек, а в 1951 г. — 32 тыс. В 1953 г. по данным церковных записей омским Кафедральным собором, омской Никольской, Калачинской церквями, Исылкульским молитвенным домом было проведено: крещений — 4 819, бракосочетаний — 86, исповедей — 15 569, отпеваний — 1 952. В последующие годы эти показатели увеличивались. Такая же динамика имела место в Тюменском соборе, где в 1955 г. было 842 крещения, а в 1957 г. церковные данные говорили о 1 200 окрещенных в соборе².

О «востребованности» тех или иных треб говорят данные по Алтайскому благочинию за 1961 г. В трех приходах края было исполнено: крещений — 5 341; отпеваний — 2 220, венчаний — 143; молебнов — 7 863; акафистов — 500; проскомидий — 88 447; панихид — 9 434; соборований — 332; заказано сорокоуств — 33 000; осуществлено 474 причастий на дому, поминаний — 17.

По Кемеровскому благочинию за 1964 г. было проведено: крещений — 17 090; венчаний — 90; обеден заказных — 1 878; молебнов — 7 673; соборований — 878; отпеваний заочных — 17 38; отпеваний у гроба — 1 236; проскомидий — 46 398³. Более высокие показатели требопроведений в Кемеровской области не означали, что здесь была выше религиозность, а подтверждал совершенно очевидный факт: чем больше было церквей на какой-либо территории, тем более возможностей было у верующих людей исполнить религиозный обряд. Ясно, что в условиях отдаленности и малочисленности храмов не каждый православный мог в них попасть.

Так, вопреки советской пропаганде, утверждавшей, что церкви в стране закрывались потому, что люди перестали совершать в них обряды, можно сделать вывод: насильственное закрытие церквей имело целью ударить и по религиозной обрядности — ведь многие из обрядов в православии могли исполняться только в храме только священником.

Такая политика властей приводила к тому, что церковь «модернизировала» и упрощала некоторые обряды. В связи с жесткой регламентацией деятельности РПЦ еще в 30-е годы в практику вошли: совершение групповых обрядов крещения, заочное отпевание на основе свидетельств верующих, исповедь по переписке или общие исповеди. Делалось это с тем, чтобы как-то удовлетворить духовные нужды верующих и предотвратить их преследование за посещение церкви. Эта практика широко применялась и в 40—60-е годы.

В сороковые годы, например, практиковалось крещение взрослых методом обливания, хотя существовал официальный запрет Синода на такой способ крещения. Нарушения были обусловлены, по-видимому, следующими причинами: отсутствием в большинстве церквей специально оборудованных крестильных ванн и стремлением церковных властей упростить обряд привлечь большее количество исполнявших.

На интересные выводы наталкивают также сопоставления. В 1958 г. в Новосибирской области было продано 50 тыс. нательных крестиков, к

рые покупали в основном для новорожденных (их было в области около 70 тыс.) За то же время церкви продали свыше 10 тыс. венчиков и разшитых молитв. Умерло же в 1958 г. 18 тыс. человек. В Кемеровской обл. в 1962 г., по данным ЗАГСов и церквей, было окрещено 10 482 ребенка, что составило 16,8 % от новорожденных. Похоронено по церковному обряду было 0,5 % умерших области; а церковные венчания ставили только 0,04 % от числа вступивших в брак кемеровчан. Судя по отчету уполномоченного Совета по делам РПЦ по Томской обл., в 1963 г. крещение детей составляло 29,3 % от числа родившихся, отпеваний 66,3 % к числу умерших, венчаний — 0,22 % к числу зарегистрированных браков⁴.

Наиболее распространенными, таким образом, 50–60-е гг. оставались обряды крещения и отпевания. Не стоит переоценивать показатели по ряду крещения и выводить из них прямую пропорциональность степени религиозности населения Западной Сибири. Во-первых, в православии крещение принимают преимущественно во младенчестве, т. е. это не может считаться сознательным личным выбором принимающего обряд. Кроме того, это выбор родителей или других родственников ребенка. При этом собственно религиозный мотив такого выбора был далеко не единственным. Были и другие причины, заставлявшие же неверующих людей крестить своих детей: стояние бабушек (дедушек), следование традиции, «на всякий случай» и т. п. Вместе с тем, можно считать, что все эти побочные факторы сходили к религиозно-православным корням. А ли помнить, что в соответствии с требованиями православия в данном обряде помимо самого окрещаемого и его ближайших родственников обязательно участвовали крестные мать и отец, то есть о количестве людей, так или иначе причастных к этому таинству, получаются весьма значительными.

Еще более озадачивали советских атеистов показатели по другому церковному обряду — отпеванию, абсолютные цифры которого постоянно росли и превышали в отдельные годы данные обряду крещения. Это было тем более странно, на первый взгляд, что с каждым годом вследствие атеистической пропаганды и антирелигиозного воспитания росло количество безрелигиозного населения. Получалось, что люди, воспитанные вне веры, продолжали выполнять этот обряд. Ссылка на выполнение детьми воли и просьбы своих родителей объясняют далеко не все. А если иметь в виду интуитивную веру в бессмертие души?

Особая роль в православии отводится таинству исповеди (покаяния) и причащения. От человека, идущего на исповедь, требуется: истинное сокрушение о грехах, устное исповедование, твердое намерение исправить свою жизнь, вера в Христа и уверенность в его милосердии. Исповедь является самым «интимным» православным обрядом. Исполнение его является результатом внутренней осознанной потребности человека. Советские времена заставили и это таинство обряд в большей степени модернизировать в сто-

рону значительного упрощения. С 20–30-х гг. в появилась так называемая общая исповедь, которая, хотя и считалась неправомерной с точки зрения литургического богословия, тем не менее использовалась. Другим новшеством явилось то, что иногда исповеди стали проводиться во время богослужения, а не предварительно или после него. Обряд сокращался за счет уменьшения молитв и за счет опроса «грехов». Все эти нововведения скорее стали вынужденной мерой, нежели результатом лениности священников. Но, даже учитывая такие моменты, можно предположить, зная число исповедавшихся (а такая статистика велась), какова была численность наиболее ответственных прихожан в храмах Западной Сибири. Конечно, эти цифры и выводы весьма относительны, но тем не менее... В 1958 г. в шести приходах Новосибирской обл. на исповеди побывало около 26 тыс. человек. В 1961 г. священники трех оставшихся на Алтае церквей исповедали 29 тыс. 605 человек, а в церквях Кемеровской обл. в 1964 г. покаяние принесли свыше 16 тыс. верующих⁵.

Таким образом, в атеистическом государстве жила потребность людей прибегнуть к таинствам и обрядам. Довольно символично, что многие считали важным начать свой жизненный путь и завершить его с церковным благословением.

Гораздо скромнее выглядела приходская статистика по венчанию. В г. Новосибирске в среднем в месяц церкви совершали по 16–18 бракосочетаний. В таких сравнительно небольших городах, какими были в те времена кузбасские Прокопьевск и Ленинск-Кузнецк, число церковных браков доходило до 70 в год. В Кафедральном соборе г. Омска в 1953 г. был совершен 51 обряд бракосочетания, а в 1956 г. свыше 70⁶. Почему обрядов венчания было мало?

Обычно в брак вступали молодые люди, которые в определенной степени были «атеистически привиты». Да и принадлежность их к трудовым, студенческим, профсоюзным и т. д. коллективам делало решение о венчании в церкви далеко не личной проблемой. Думается, что негативный прессинг так называемого общественного мнения, а также большая публичность обряда венчания делала его менее востребованным по сравнению с другими церковно-православными таинствами.

Напомним, что в советский период и крещение, и бракосочетание в церкви совершалось уже после того, как участники этих обрядов проходили процедуру гражданской регистрации рождения и вступления в брак в органах ЗАГСа. Таковы были требования времени, и РПЦ считалась с ними.

Помимо проведения обрядов и совершения треб в помещении храма священнослужители часто приглашались для требоисполнения домой к верующим. Более всего таких приглашений поступало из населенных пунктов, в которых не было своего храма, но которые располагались в округе действовавшей церкви. Как подчеркивалось в ежегодных отчетах благочинных, верующее православное население таинства исполняло исправно, духовенство часто приглашалось на дом. Но без специального разрешения уполномо-

моченного священник не мог отправиться к верующим, чтобы исполнить свой пастырский долг. А такие разрешения давались далеко не всегда, вернее, крайне редко. Это был один из способов борьбы государства по искоренению религиозной обрядности и веры.

Естественная потребность верующих людей в совершении обрядов наталкивалась, таким образом, на упорное желание государства истребить все эти обряды и тягу к ним. В советский период возможности обрядовой деятельности церкви были существенно ограничены. Это достигалось как прямым официальным законодательством, так и путем произвола властей. Вся обрядовая деятельность приходов сосредоточивалась в стенах храма, религиозные мероприятия культово-обрядового действия вне помещения церкви запрещались. В церковной ограде можно было проводить только крестные ходы и только получив предварительное разрешение уполномоченного. Существовал жесточайший контроль государства за всеми видами церковной деятельности, включая и обрядовую.

С 1950 г., например, уполномоченные строго следили, чтобы крещение детей осуществлялось с разрешения обоих родителей. Списки вновь окрещенных подавались уполномоченным, а те уже по инстанциям доводили фамилии до сведения трудовых коллективов для организации соответствующей воспитательной работы. Как писали по этому поводу Г. Якунин и Н. Эшлиман, «даже в самые худшие времена для христианства римская или иудейская администрация не требовала от христианских общин подавать им списки вновь окрещенных... Честь придумать и ввести такое принадлежит большевистско-коммунистической власти...»¹.

Совет по делам РПЦ постоянно давил на патриархию, требуя от нее умерить обрядовый пыл своих клириков. В 1959 г. в приходы из Канцелярии Московской патриархии пришло «Разъяснение по поводу некоторых пунктов о соблюдении духовенством советской законности». В нем еще раз напоминалось о запрете совершать молебны и требы в общественных местах (к этому времени их уже и не совершали). Было отмечено, что панихиды на кладбище по просьбе верующих (на могиле их покойников) разрешены за исключением братских могил. Беспрепятственно можно было совершать на дому таинство исповеди, причащения и соборования верующих во время их болезни и по их просьбе. А что касалось таких обрядов, как молебны, крещение, освящение и некоторых других треб, то совершать их на дому можно было только с согласия всех членов семьи².

Рост числа обрядов не давал покоя властям, и они изыскивали новые способы сократить их количество. В конце 50-х — начале 60-х гг. была введена квитанционная система учета обрядов. Выглядело это так: священник выполняет какой-либо обряд и выписывает его участнику квитанцию. В ней все как положено по бюрократическому принципу: фамилия «заказчика», «исполнителя», уплаченная стоимость, адрес и т. п. Квитанция записывалась под копирку, корешки подшивались. Одним словом, апофеоз советской бюрократической системы. Введение квитанционной системы имело двоякую цель: во-первых, отслеживать количество и «ассортимент» исполнявшихся треб и обрядов; во-вторых, тех, кто принимал в них участие.

В начале 60-х гг. власти пытались использовать еще один способ борьбы за уменьшение религиозной обрядности: православное духовенство стало переводиться на оклад, размер которого определялся церковными советами. Известно, что такая система определения зарплат лиц духовного звания сильно ударила по их доходам, которые для большинства православных священников и ранее были невелики. Прежде существенным дополнением к ежемесячным выплатам священнослужителей являлись как раз поступления, получаемые от выполнения ими обрядов: чем больше было исполнено треб, тем выше был доход. Отныне же величина оклада священника никак не зависела от количества выполненных им треб. Отсюда следует, что среди целей введения таких фиксированных окладов преследовалось и устранение заинтересованности священников в исполнении обрядов и треб.

Надо сказать, что представители властей признавались впоследствии, что ни введение квитанционной системы, ни снижение фиксированных окладов священникам не привели к резкому снижению обрядности.

В качестве вывода лучше всего подходят слова, сказанные алтайским православным протоиереем Романюком. Ему приходилось много ездить по округе для исполнения треб и обрядов на дому, а алтайские власти всячески этому препятствовали, пока протоиерей не получил из Москвы от Совета по делам РПЦ письмо, разрешавшее ему такие поездки. Протоиерей заявил: «Религиозное чувство — бьет ключом. Оно ведь, как мы думаем, бессмертно, и с этим явлением приходится считаться гражданской власти по лозунгу, что «не народ на службе власти, а власть на службе народу»³.

¹ Религиозные обряды: содержание, эволюция, оценки. Киев: Выща школа, 1988. С. 29.

² ГАНО, ф. п. 22, оп. 1, д. 600, л. 174; ЦДНДОО, ф. 17, оп. 63, д. 260, л. 63; ЦДНДТЮО, ф. 124, оп. 127, д. 8, л. 72.

³ ЦХАФАК, ф. 1692, оп. 1, д. 58, л. 17.

⁴ ГАНО, ф. 1418, оп. 1, д. 45, л. 6; ГАКО, ф. 964, оп. 1, д. 42, л. 80; ГАТО, ф. 1786, оп. 1, д. 234, л. 3.

⁵ ГАНО, ф. 1418, оп. 1, д. 58, л. 63; ЦХАФАК,

ф. 1692, оп. 1, д. 58, л. 17; ГАКО, ф. 964, оп. 1, д. 29, л. 167.

⁶ ГАНО, ф. 1418, оп. 1, д. 27, л. 28; ГАКО, ф. п. 75, оп. 8, д. 316, л. 13; ЦДНДОО, ф. 17, оп. 70, д. 1, л. 175.

⁷ Русская православная церковь в советское время. М.: Пропилей, 1998. Кн. 2. С. 56.

⁸ ГАТО, ф. 1786, оп. 1, д. 34, л. 63.

⁹ ЦХАФАК, ф. 1692, оп. 1, д. 56, л. 17.

ЧУДО В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СТАРОВЕРОВ-ЧАСОВЕННЫХ В XX В.*

Н.Д. Зольникова

Исследовать религиозную жизнь современной конфессии с древними корнями — дело не только достаточно сложное, но и чреватое упреками как в модернизации, так и в архаизации. Тем не менее приходится разбираться в механизмах сохранения и актуализации в условиях цивилизации Новейшего времени разновременных, наслонившихся друг на друга конфессиональных традиций. Две указанные опасности — искажений вследствие возможного осовременивания или же «удревнения» изучаемых явлений не раз обсуждались в литературе, особенно первая. О том, что нельзя переносить на раннюю культуру чуждую, но более ясную исследователю систему понятий и взглядов, не раз предупреждал А.Я. Гуревич¹. Не так давно эту мысль повторил в одной из статей И. Серман². Размышляя о методах корректного сравнения культур разного времени, он настаивает на необходимости использовать те категории, которые будут равно актуальны для этих культур. В качестве одной из наиболее устойчивых категорий русского национального сознания он выбрал категорию чуда.

Серман, конечно, прав, отмечая необыкновенную жизнеспособность понятия чуда в русской культуре и ее модификациях. Но, на наш взгляд, устойчивость этого понятия объясняется не особенностями русского национального сознания или же сознания человека средневековья, как считает Серман. Чудо — важнейший элемент религиозных систем, и пока существует религиозное сознание (в том числе христианское, и в частности православное), какую бы эволюцию оно ни претерпевало, будут действовать его фундаментальные законы, будет сохраняться основная присущая ему структура. Безусловно, сравнение культур нужно вести по более широкому спектру категорий, нежели категория чуда. Для православных Средних веков и Новейшего времени, при всей огромной разнице мировосприятия и миропонимания, общими останутся многие онтологические константы: основополагающие представления о Боге и дьяволе, о путях спасения души, о конечных судьбах мира и т. д. Точно так же, например, если взять русскую высокую и

низкую культуру XX в., принадлежащие христианству, то даже в первом приближении у них обнаружится немало схожего, связанного с общностью вероучительных основ. Так, в знаменитом романе «Мастер и Маргарита» весьма неортодоксального христианина М.А. Булгакова и в Урало-Сибирском патерике, составленном крестьянами-часовенными в 1940–1990 гг., подвергается осуждению и осмеянию атеистический мир, в котором не признается существование сверхъестественных сил добра и зла. В обоих произведениях немало сюжетных линий связано с пафосом демонстрации бытия не только Бога, но и дьявола с его слугами. Не будем приводить общеизвестные места из романа Булгакова; что же касается часовенного патерика, то в предисловии к нему так указана одна из задач памятника: «Зде же показано есть, каковыя совершаются чудесныя события (и не точию от Бога бываемыя, но и от сопротивнаго, занеже писано есть на неверных, не признающих никаких сверхъестественных действий и чудес и не исповедающих быти Бога и никакого духа, ни добраго, ни злаго, т. е. ни ангела, ни души, ни беса)»³. Другой пример: известный православный богослов о. Сергей Булгаков и те же часовенные, несмотря на разительные отличия мировоззрения и вероучения, описали в своих сочинениях советскую власть как власть Антихриста или его слуг.

Рассматривая категорию чуда как одну из многих устойчивых составляющих системы религиозного мировоззрения, отметим, что она действительно, весьма репрезентативна при его исследовании, связана со многими сущностными характеристиками конфессионального менталитета. Во всех упомянутых выше модификациях православия чудо — всегда один из привычных каналов общения двух миров, реального и сверхъестественного, путь влияния потусторонних сил на земные дела и поведение людей. Хотя, безусловно, представления о механизме и условиях работы этого канала могут изменяться в зависимости от эпохи, типа культуры и т. п. Проследить общее и особенное при исследовании религиозной системы — увлекательная задача для ученого.

*Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект 01-01-00426а.

И. Сермана интересует эволюция представлений о чуде, характерных для традиционного русского общества, во времена Просвещения, поэтому он сравнивает Аввакума и Никона с Петром I, Феофаном Прокоповичем и Ломоносовым. Нас же привлекает вариант народного православия, отразившийся в сочинениях урало-сибирских часовенных, для которого, с одной стороны, характерна принципиальная ориентация на дониконовскую традицию, а с другой — постоянное активное соотношение этой традиции с современностью, и в связи с этим — освоение и переработка в своих целях чужих идейных конструкций. И хотя анализа и сопоставления требует вся система мировоззрения, начать можно с исследования одной из самых представительных категорий, в данном случае понятия чуда.

Для согласия часовенных в XX в. чудо — это не просто один из элементов той системы дониконовского православия, на верности которой они, как и все старообрядчество, настаивали принципиально. У часовенных, как известно, в то время отсутствовал классический вариант института церкви как высшего авторитета в делах веры (не было священной иерархии, полного богослужения и ряда таинств). Чудо в этих условиях стало одной из каноничных, освященных традицией, возможностей непосредственной связи с трансцендентным миром, что позволяло получить волеизъявление божества и обрести правильный путь к спасению. Естественно, вставал и вопрос о том, что считать чудом, а что случайностью. Отбор в конечном итоге проводила община, но особенную роль играли местные религиозные авторитеты: черноризцы, наставники, просто книжники, блаженные, юродивые, а в ряде случаев и бесные (одержимые бесом). Такой путь конституирования чуда достаточно традиционен для истории и христианства в целом, и православия; он, например, отразился в процессе складывания культов святых до их официальной канонизации.

В Урало-Сибирском патерике связь с древнерусским православием, которую очень настойчиво подчеркивают его авторы, шла и через категорию чуда. Один из путей — новые чудеса давно канонизированных святых. Например, рассказы Урало-Сибирского патерика о чудесах святителя Николая, относящихся к XX в., строятся в полном соответствии с традиционной, давно сложившейся типологией его старых чудес; современность укладывается в уже отработанные сюжеты о помощи на воде, избавлении от темницы, плена, разбойников, от оружия на войне и т. д.: «по старым образцам и канонам создаются новые тексты»⁴. Другой пример: игумен Дубецкихских скитов о. Антоний (в миру Афанасий) получил, как он считал, помощь от своего патрона, св. Афанасия Великого, помолвившись об избавлении от болезни. Близкие закономерности проявляются и в рассказах о новых чудесах, явленных от икон. Так, во время пожара 1976 г., когда в Хабаровском крае выгорел почти весь поселок Дуки, огонь не тронул лишь старообрядческий конец. После-

днее и было воспринято как чудо, во-первых, за свидетельствованное истинность веры спасенных, а во-вторых, приписанное св. иконе «Неопалимая купина», которую часовенные носили вокруг старообрядческого края поселка⁵. Насколько важным, подчас толкуемым как свидетельство изобретения участников чудес, ощущалось не прекратившееся покровительство Бога и его святых, видно из следующих слов И.А. Потанина, одного из авторов Урало-Сибирского патерика: «...и очисти нас, Владыко Божий, благодати чудотворения чрез своих угодников совершившееся во дни наших последних гонительных и весьма трудных для христиан истинно верующих, и правых веры державшихся, и дела благая творящих»⁶.

Со сказанным выше связан еще один способ принципиальной ориентированности на традицию — а заодно и доказательства истинности новых чудес. В этом случае они происходят без участия канонизированных святых, но новому чуду находят аналогию в обширном фонде чудес священных прошлого. Например, в небольшом цикле новых чудес из третьего тома Урало-Сибирского патерика, посвященном защитной силе крестного знамения, помещен и рассказ о некоей верующей девице, жительнице Кустанайской обл., которая, придя в отчаяние, решила отравиться (дело происходило в 1955 г.). Налив отравы, она «самой себе сказала, что прощай белый свет, сегодня здесь, а завтра буду бесу воду возить. И ознаменовалась крестным знаменем истово, и выпила» — однако же осталась невредима. Не подействовала и более сильная концентрация отравы, принятая на следующий день, также предваренная прощанием с белым светом и истовым крестным знаменем. В конце автор патерикового рассказа резюмировал, что «сие знамение подобно быти оному древнему, яко ж есть писано в житии святого Иоанна Богослова: Егда некий христианин стужаемый от заимодавцев, прием от жидовин смертную отраву, и знаменав крестом чашу, испив ю, и нимало вредися от нея, ибо знамение крестное весь яд от чаши отъя... и прием другую лютейшую отраву, также сотвори знамение креста святого на чаши той, испи ю, ничтож пострада. Евангелие Благовестное, Марка, зачало 71»⁷. Полного соответствия сюжетов, как видим, не требовалось, главным здесь было известие о самом чуде от крестного знамения.

Тот же метод аналогии с канонизированными святыми определял функции новых местных неканонизированных святых. Так, в упомянутой ситуации болезни о. Антоний обращался после св. Афанасия Великого к усопшим почитаемым матушкам — Александре и Анатолии и своему предшественнику по игуменству, погибшему в сталинских лагерях о. Симеону, о посмертных чудесах которого не раз рассказывается в Урало-Сибирском патерике. Помощь он получил, по его словам, во всех случаях⁸.

Указанные аналогии далеко не всегда выводились в патериковых рассказах «на поверхность», чаще всего они присутствуют в неявном виде. В

соответствии с православным агиографическим каноном выстроены в Урало-Сибирском патерике и его источниках известия о чудесах, связанных с именами почитаемых в часовенном согласии местных подвижников и праведников. Прежде всего в патериковых повествованиях чудеса сопровождают жизнь и смерть знаменитых иноков согласия, прославленных строгой аскетической жизнью, нередко — страданием за веру. Как и у канонизированных святых, у святых-часовенных могла быть собственная специализация. Так, к заступничеству м. Платониды, жившей рядом с одним из сел Екатеринбургского уезда и там же погребенной, обращались те, кого постигало горе или какая-нибудь нужда, так как при жизни она помогала вдовам, сиротам, бедствующим⁹.

В награду за полную сознательных лишений жизнь старообрядческие иноки получали сверхъестественные, чудесные дары, перечень которых традиционен для христианства. Так, например, та же м. Платонида, как пишет Патерик, «прия от Бога дар исцеления: слепых просвещаше и больных исцеляше, не точию в животе, но и по представлении своем»¹⁰. Уральский иннок Павел (убитый в 1930 г.), обладал даром пророчества: не раз предсказывал свое скорое возвращение после многочисленных арестов и даже назвал день своей смерти. Он же, по легенде, был почтен прижизненными чудесами: в тюрьме мясо на его тарелке превращалось в рыбу. После смерти чудотворной силой стали обладать его ряса и мощи¹¹. Последнее отмечалось патериком практически для всех почитаемых игуменов согласия в XX в. и многих иноков и инокинь. Например, камилавка игумена Дубчесских скитов о. Антония, умершего в 1977 г., исцеляла от болезни глаз и головной боли¹².

Чудеса, связанные с сакралиями, относящиеся к святым, принадлежат к одному из самых распространенных типов; они широко представлены в Урало-Сибирском патерике. Самой массовой сакралией были могилы тех, кто считался святым; на них совершались многие чудеса. В качестве характерного примера можно привести эпизод с могилой последнего часовенного инока-схимника Лаврентия и инока Симеона. Патерик рассказывает, что народное поклонение привлекло к ней внимание «безбожных властей», которые и задумали «выгresti» мощи. Во время этой акции на могиле произошло чудо: вместо гробов обнаружилось две чурочки, плавающие в воде, гробы же сверхъестественным образом оказались скрыты от глаз осквернителей¹³.

Особенно много рассказов о чудесах связано с целительной силой земли с таких могил (также широко распространенный в христианстве мотив); немало страниц Урало-Сибирского патерика посвящено подобным исцелениям. Так, по рассказу Урало-Сибирского патерика, некий человек прозрел, взяв камни с могилы упомянутой выше м. Платониды, омывая их водой и потом ею умываясь (позже на этих камнях якобы сами собой проявились священные образы — Христа, Богородицы и како-

го-то святого)¹⁴. Землей с могилы о. Саввы исцелила болезнь горла м. Акинфа¹⁵. В тех же целях с почитаемых могил могли набирать даже снег¹⁶.

Аналогично многочисленным древним образцам новый угодник, святой, у часовенных нередко обнаруживался только посредством посмертных чудес (отметим, что жития первых сибирских святых, Василия Мангазейского и Симеона Верхотурского, дают именно этот вариант). Интересно, что в Патерике это не только почитаемые, известные подвижнической жизнью черноризцы, но и миряне. Среди последних обыкновенный крестьянский юноша Феодосий, при жизни ничем героическим себя не проявивший, погибший в лесу при нападении дикого зверя. Но его окровавленная рубашка стала оказывать исцеляющее воздействие, и местные часовенные признали появление нового святого, памятуя, что в агиографии не раз встречались случаи, когда заслуги человека перед Богом и его добродетели оставались скрытыми от людей. В случае с Феодосием сработал еще один индикатор святости — реакция бесноватых на сакралию.

Бесные — еще один канал общения потустороннего мира с миром реальным. Когда он активизируется, это означает, по терминологии Урало-Сибирского патерика, «чудесное событие», хотя и с отрицательным знаком, свидетельствующее о присутствии темного полюса сверхъестественных сил. Образец общения с ним в христианстве присутствовал изначально, еще в евангелиях, а затем был пышно представлен в литературе и фольклоре средневековья. Для авторов Урало-Сибирского патерика реакция бесноватых — наиболее надежный «индикатор» святости живого или усопшего человека, связанных с ним сакралий, поскольку бес в христианской культуре по определению не выносит присутствия священного. «Индикатор» этот был и самым массовым, поскольку в деревнях и скитах, особенно в женских, которые часто имели функцию богадельни, всегда обретались бесноватые, так что редкий рассказ патерика обходился без этого чуда «от противного».

В тех традиционных для православия представлениях часовенных о чуде, о которых до сих пор шла речь, почти всегда присутствует и тот слой воззрений, который в сплаве с каноническим христианством дает вариант, известный под названием «народного православия». Если для представителей образованного общества те чудеса, где «леший бродит, русалка на ветвях сидит», обозначают только сказку, для крестьянской культуры, пропитанной фольклором, они вполне легитимны. В Урало-Сибирском патерике действуют такие персонажи народной мифологии, как крылатый змей, водяной, леший, домовый (в мужском и женском вариантах!), иногда принося с собой целые пласты сказочных сюжетов. Следует сразу подчеркнуть, что здесь перед нами не пережитки язычества как таковые, и соответствующие чудеса не указывают на двоеверие. К XX в. вся народная мифология христианизирована; упомянутые персонажи давно осмыслены как раз-

новидность слуг преисподней, христианской нечистой силы. Так же переосмыслены включенные в патерик сказочные сюжеты, все действие в них подчинено четко обозначенной христианской морали, всегда подчеркивается приоритет светлых сил и их окончательная победа в случае участия в чуде. Однако чудесные силы и стихии нередко проявляют ту амбивалентность, которая в высшей степени характерна для древнейших слоев мифологии. По рассказам Урало-Сибирского патерика, в воде, в болоте могли жить водяные, по воде насылали бесов, но вода и очищала грехи — иногда даже неосвященная, что, безусловно, выбивается за рамки православного канона. То же касалось таких стихий, как воздух (ветер), земля, огонь. Крылатый змей, в древней мировой мифологии олицетворявший в разных обстоятельствах как злое, так и доброе начало, у часовенных мог охранять жилище святых старцев, а мог быть воплощением беса, являвшегося на пагубу людям (в основном, женщинам). Сами бесы, посылаемые из преисподней, чтобы «сомущать христиан», в ряде чудес работают на пользу светлым силам, иногда признаются в нежелании отправлять указанную свою обязанность, и даже могут покаяться!¹⁷

В каких случаях происходила фиксация чуда? И. Серман подметил: «Когда чудо было необходимо, то чаще всего оно происходило; только его надо было увидеть и понять»¹⁸. С помощью столь же активного литературного «чудотворения» авторы Урало-Сибирского патерика, как когда-то писатели XVII в., решали многообразные проблемы самого разного уровня. Если чудо актуализировало борьбу с атеизмом, тогда в нем не акцентировались межконфессиональные различия и конфликты, а подчеркивались общие религиозные ценности. Если речь шла о защите истинности своего согласия, на первый план в чуде выходила компрометация чужого вероучения и его носителей. То же относилось и к другим общественно-значимым проблемам мира часовенных — от отношения к власти до нюансов этики и духовного самоусовершенствования. Истолкование чуда — особый момент в патериковых повество-

ваниях. Чаще всего оно задано целевой установкой рассказа. Но в патерике есть ряд чудес, которым предложены несколько вариантов истолкования, другие же так и остаются неистолкованными вовсе; иногда рассказчик даже колеблется, не в силах определить, от какого полюса потустороннего мира оно исходит — светлого или темного. Тем самым подчеркивается относительность контактов двух миров и ограниченная познаваемость трансцендентного.

Что могло попасть в разряд чудесного? Изучавший общие законы мировой мифологии М. Элиаде сделал в свое время вывод, что «не существует... предмета, существа, растения и т. д., которое бы не приобретало в некоторый момент истории и в некоторой точке пространства сакральной ценности»¹⁹. Материал старообрядческого патерика XX в., который в значительной степени именно чудеса делают в своем роде энциклопедией народной жизни, вполне подтверждает это наблюдение. Чудо могло случиться везде: в доме, в поле, в лесу, на реке, в дороге, на кладбище, у колхозной конторы, в больнице, цирке и т. д. В «чудесное событие» действительно могло быть вовлечено все что угодно: зерно, проросшее в древних святых дарах, медведь — виновник смерти чудотворца, собака, которой обернулся бес, все стихии — небо с многочисленными картинами-знамениями от северного сияния до образа Богоматери и святых, вода, которая, будучи освященной, иногда загоралась при непочтительном с ней обращении, земля, которая могла, по выражению А.Г. Мурачева, «отдать невинную кровь», обнажив нетленные мощи расстрелянных в 1937 г. мучеников. И конечно, целая галерея человеческих лиц разнообразных рангов, профессий и возрастов — от партийного работника, начальника железнодорожной станции, тракториста-отступника от веры, смущаемых бесами крестьян до «истинных христиан» строгой подвижнической жизни, мирян и монахов, а также просто сельских и городских жителей, на судьбы которых наложила свой отпечаток трагическая история России XX века.

¹ См., напр.: Гуревич А.Я. «Эдда» и сага. М., 1979. С. 3.

² Серман И. Чудо и его место в исторических представлениях XVII — XVIII веков // Русская литература. 1995. № 2. С. 104—114.

³ Собрание Института истории СО РАН (далее ИИ СО РАН). № 4/90-г. Л. 106, 2; Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII—XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. Памятники исторической мысли. М. С. 328, 329. (В печати).

⁴ Покровский Н.Н. Старообрядческий агиографический цикл XX в. // Skupiska staroobrzdkowcyw w Europie, Azji i Ameryce. Warszawa, 1994. P. 34—39.

⁵ Собрание ИИ СО РАН. № 5/91-г. Л. 82.

⁶ Там же. Л. 43.

⁷ Там же. Л. 105—106.

⁸ Там же. № 4/90-г. Л. 145об., 146.

⁹ Там же. Л. 59 об., 60.

¹⁰ Там же. Л. 61.

¹¹ Там же. Л. 30 об.—32.

¹² Там же. № 5/91-г. Л. 154.

¹³ Там же. № 4/90-г. Л. 65об.

¹⁴ Там же. Л. 61.

¹⁵ Там же. Л. 86.

¹⁶ Там же. Л. 153об.

¹⁷ Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные... С. 368—392.

¹⁸ Серман И. Чудо и его место... С. 108.

¹⁹ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 28.

IV

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ НАЧАЛА В ЭТНИЧЕСКИХ КУЛЬТУРАХ



ПЕЩЕРНЫЕ МОНАСТЫРИ ЗАПАДНОГО ТИБЕТА

(ПО МАТЕРИАЛАМ ПОСЛЕДНИХ РАСКОПОК
КИТАЙСКИХ АРХЕОЛОГОВ)

С.А. Комиссаров

Последнее десятилетие отмечено заметным подъемом тибетской археологии. Это связано как с общей политикой центральных властей, направленной на ускоренное развитие северо-западных районов Китая, так и с внутренней логикой научного процесса. Накопленные к данному моменту материалы позволяют выйти на уровень сопоставительного анализа и исторических реконструкций.

Наиболее представительные памятники эпохи металла изучены на территории Западного Тибета (округ Али). Исследование группы могильников в Гэлиньтан, Сасунтан, Гэбусайлу и др. позволило даже поставить вопрос о «цивилизации сяньсюн (шангшунгов)», создателей ранней тибетской государственности. К ней предположительно относится и большая часть вновь открытых петроглифов¹.

В том же районе было обследовано самое большое скопление пещер в Тибете. Они расположены в уезде Чжада (Зарда), местностях Дунга (Тонка) и Пиян (Пика), на расстоянии 1,5 км друг от друга. Всего за два сезона (1992 г. и 1994 г.) китайские археологи обследовали более 1000 пещер, сооруженных в рыхлых отложениях отвесных речных берегов. В их составе выделены залы для буддийских ритуалов, комнаты для медитации, монашеские кельи, кухни и склады. По форме пещеры достаточно просты. Залы и комнаты для медитации, как правило, состоят из одной целлы, прямоугольной или квадратной в плане; только первые из них отличаются несколько большими размерами и богатством оформления (сводчатыми потолками, пьедесталами для статуй Будды с обходными коридорами вокруг них для совершения обряда *prodakstng* и, самое главное, богатой росписью во всю стену). Кельи отмечены выступами-суфами и боковыми нишами небольших размеров (пещерные вариант «встроенной мебели»). Наиболее разнообразны по форме хозяйственные помещения, которые могут состоять из нескольких целл (довольно аморфных в плане), соединенных коридорами, иметь от одного до пяти очагов, иногда вместе с колодцем, и множество ниш-шкафов.

Стилистика и содержание фресок дают основания для хронологических определений. В де-

талях некоторых изображений раннего периода прослеживаются близкие аналогии со стенописью монастырей Тобо и Алчи в Ладаке, построенных в XI в. В числе персонажей росписи пещеры № 32 из Тонка фигурируют известные иерархи секты Сакья, жившие во второй половине XI в. — середине XIII в. Верхняя граница существования памятника устанавливается на основании следующего факта: при всем богатстве и разнообразии местной фресковой живописи среди персонажей нет ни одного портрета вероучителя Цзонхавы (1357 — 1419), радикально преобразовавшего тибетский буддизм². Соответственно, можно предположить, что строительство было завершено несколько раньше канонизации ламаистского пророка. О возможном датировании памятника началом XV в. свидетельствует и один из найденных документов на тибетском языке³.

Исследования были продолжены в сезоны 1997 г. и 1999 г. совместной китайско-американской экспедицией (с участием ученых Калифорнийского университета). В этот раз изучались наземные постройки из сырцового кирпича: центральный храм и несколько ступ (чортонов), расположенных на плато в непосредственной близости от описанных выше пещер. Поскольку к храму пристроена зала для собраний, а окружающая его «священная земля» окружена стеной, то возникла гипотеза о существовании на их основе довольно известного монастыря Пиянг. Но поскольку на всей территории памятника не выявлено бытовых отходов, то пещерные кельи представляются в качестве неотъемлемой части всего комплекса. Американские ученые получили серию радиоуглеродных дат с помощью AMS-метода по образцам органики в составе кирпичей и красок настенной росписи. Получились периоды в хронологических промежутках 1192 — 1208, 1260 — 1304 гг. и первая треть XV в. М. Олдендерфер предполагает, что строительство головного храма осуществили еще в конце XI в., в ходе кампании по «Возрождению» (*phyi.dar*), буддизма, инициированную в 996 г. в княжествах Западного Тибета известным религиозным и политическим деятелем Ешей-Одом; а последующие даты связаны с расширением и перестройкой данного

комплекса. Последние попытки такого рода при-
ходились, очевидно, на XVI и даже XVII вв.⁴

Мы считаем необходимым особо подчеркнуть
явный подъем в монастырском строительстве,
равно как и в пещерной росписи, которые прихо-
дятся на начало XV в. Это показывает, что ре-
формы вероучителя Цзонхавы, создавшего самую
мощную школу гелугпа (она же шасэр, т. е. Жел-
тых шапок)⁵, отталкивались не только от внешних
причин социально-экономического и политичес-
кого свойства, но и от достигнутого уровня внут-
реннего церковного развития.

Традиция использования естественных и ис-
кусственных пещер как для жилья, так и для ре-
лигиозных целей имеет долгую историю и извест-
на во многих странах. С одной стороны, пещера,
соединяющая земной и подземный миры, сама по
себе играла важную идейную роль. Поэтому, что-
бы не углубляться в палеолитическую эпоху (с
ее замечательным пещерным искусством), укажем
лишь на многочисленные раннехристианские мо-
настыри и среди них на знаменитую Киевско-Пе-
черскую (т. е. Пещерную) лавру. С другой сторо-
ны, сооружение жилых и бытовых помещений в
пещерах представляло собой форму наиболее
экономичной адаптации к природным условиям
тех мест, где не хватало леса, но в изобилии име-
лись высокие откосы, сложенные в основном из
сравнительно мягких пород. Достаточно сослать-
ся на многочисленные деревни, открытые в лёссов-
ых толщах в районе среднего течения р. Хуанхэ
еще в доисторическое время и сохранившиеся до
наших дней*.

Однако для Южной, Центральной и Восточной
Азии развитие пещерного культового зодчества свя-
зано именно со становлением и распространением
буддизма. Возрождение традиции такого строитель-
ства происходит в Индии еще в III в. до н. э., при
Ашоке, с последующим периодом интенсивного
развития вплоть до VII — VIII вв. н. э.⁶ При всей
заманчивости реконструкции прямого пути заим-
ствования, на наш взгляд, он был все же круж-
ным. Между тибетскими и классическими индий-
скими монастырями существуют заметные разли-
чия. Во первых, в Индии, как правило, пещер-
ные комплексы не имеют наземных частей: и чай-
тья (храм), и, если есть, вихара (монастырь) прак-
тически полностью располагались в скальных тол-
щах. Во-вторых, значительную роль в их убран-
стве помимо круглой скульптуры играли большие
рельефные панно. Изменения в базовой индий-
ской традиции осуществлялись по мере распрост-
ранения буддийского учения в других странах.

На территории Гандхары известен монастырь
Фил-хона (около 200 г. н. э.), где пещерные со-
оружения сопровождались как минимум двумя
ступами на верхней площадке холма. В Бамиане
и Бактрии для периода III — V вв. известны как
чисто пещерные, так и комбинированные пещер-
но-наземные монастыри⁷. Группа «отдельных буд-
дийских комплексов» Кара-тепе в Термезе пред-
ставляет собой органичное сочетание пещерных
и наземных построек⁸. Далее традиция распро-
страняется на территорию Восточного Туркестана,
где также представлены и «чисто» пещерные,**
и пещерно-наземные памятники. Из числа после-
дних можно назвать монастыри в Чикан-куле (при-
мерно VII в.) и в Безеклыке (с VI — VII по VIII —
X вв.)⁹. Значительный интерес представляет го-
родище Яр-хото, датированное гаочанским пе-
риодом (V — VII вв.; некоторые здания более
позднего времени), где развитые храмовые соору-
жения включают и отдельные ниши для монахов¹⁰.
Однако главным местом их проживания, очевид-
но, были пещеры, непосредственно примыкавшие
к городу¹¹. Интересно отметить, что один из цен-
тральных храмов был подземным, т. е. своего рода
имитацией пещерного культового строения в раз-
вертке на плоскости.

Во всех синьцзянских пещерных комплексах
активно используется настенная живопись. Наи-
высшего расцвета она достигает в Могао (Дунь-
хуан). Затем «храмовая» линия развития продол-
жается на территории Китая (на восток вплоть
до провинций Ляонин и Шаньдун), а «монастыр-
ская» линия наиболее полно воплощается имен-
но в Тибете. С момента принятия буддизма при
Сронцзане Гампо в начале VII в., пройдя через
ряд важнейших внутренних реформ в конце XI и
начале XV вв., эта идеология «в своей магист-
ральной тенденции принимает форму государ-
ственной религиозной доктрины, опирающейся на
отчетливо иерархизированную, широко разветв-
ленную сеть буддийских монастырей»¹².

Принципы строительства и использования пе-
щерных монастырей, сложившиеся за пределами
Тибета, что называется, подоспели вовремя, ког-
да они потребовались для решения важных исто-
рических задач. Дальнейшее изучение фресковой
живописи, на наш взгляд, должно подтвердить
приоритет северо-западного источника заимство-
ваний в данной области, что, разумеется, не ис-
ключает и несколько не умаляет значение более
поздних южных контактов (с Кашмиром и отдель-
но Ладаком, Непалом, Бутаном).

*Некоторые из этих деревень, равно как и грандиоз-
ный пещерный храм в Лунмэнь, пещерный монастырь
в Безеклыке, храмовые комплексы на городище Яр-
хото (см. далее) довелось осматривать автору статьи
во время командировок в Китай.

**«Чисто» пещерный характер определяется в какой-
то степени условно, подразумевается отсутствие срав-

нительно крупных отдельно стоящих наземных зда-
ний, составляющих с пещерами единый комплекс. В
то же время для различных вспомогательных построек
могли использоваться площадки перед пещерами и пе-
реходы с одного яруса на другой. Также сами пещеры
иногда достраивались из подсобных материалов.

¹ Хо Вэй. Археологические открытия и исследования в Тибете за последние 10 лет // Вэнь. 2000. № 3. С. 89 — 90.

² Хотя связанная с ним иконография является непрерывной частью более поздних памятников. См.: Цыбикив Г.Ц. Избр. тр.: В 2 т. Новосибирск, 1981. Т. 2. Центральный Тибет, Монголия и Бурятия. С. 20.

³ См.: Хо Вэй, Ли Юнсянь. Краткий отчет об археологическом обследовании пещер в Дунга и Пиан, округ Али, Тибет // Вэнь. 1997. № 9.

⁴ Олдендерфер М. Пиан: тибетский буддийский храм и монастырский комплекс 10 — 11 вв. в Западном Тибете // Археология, этнография и антропология Евразии. 2001. № 4.

⁵ См.: Цыбикив Г.Ц. Избр. труды. Т. 2. С. 51 — 71; Кочетов А.Н. Ламаизм. М., 1973. С. 30 — 42.

⁶ См.: Тюляев С.И. Искусство Индии: III-е тысячелетие до н. э. — VII век н. э. М., 1988. С. 101 и далее.

⁷ См.: Литвинский Б.А. Архитектура и строительное дело // Восточный Туркестан в древности и раннем

средневековье: Архитектура. Искусство. Костюм. М. 2000. С. 78 — 81.

⁸ Ставиский Б.Я. Кара-тепе — буддийский культовый центр кушанского Термеца как памятник древних среднеазиатско-индийских связей // Центральная Азия. Новые памятники письменности и искусства. М., 1987. С. 283.

⁹ Литвинский Б.А. Архитектура и строительное дело. С. 57 — 68.

¹⁰ Цзяохэ гучэн — 1993, 1994 няньду каогу фацзю баогао [Доклад об археологических раскопках 1993-1994 гг. на городище Цзяохэ]. Пекин, 1998. С. 70 — 130. См. также: Гуань Минь Городище Цзяохэ // Синьцзян каогу саньшинянь [30 лет археологии Синьцзяна]. Урумчи, 1983. (перепечатка статьи 1959 г.)

¹¹ Туманова О.А. Городище Яр-Хото (Цзяохэ) // Тр. Гос. Эрмитажа. 1989. Т. XXVII. С. 48 — 53.

¹² Базаров А.А. Тибетский диспут в системе монастырского образования // Культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 1999. Вып. 3. С. 40.

РИТМЫ СОЛНЕЧНОГО ВРЕМЕНИ

РЕКОНСТРУКЦИЯ КАЛЕНДАРНОЙ СИСТЕМЫ ЭПОХИ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ ТОМСКОГО ПРИОБЬЯ

В.Е. Ларичев

Мир мыслей творцов древних культур дописанной истории азиатской части России всегда и для археологов Сибири и Дальнего Востока и для любителей истории, сколь и пугающе сложной темой исследования. Как свидетельствует юголетний опыт, успех такой направленности поиска *предопределяется качеством источниковых материалов*, которые привлекаются специалистами в ходе изысканий, а именно *мера насыщенности источников особо значимой информацией, подходящей для интерпретационных реконструкций в сфере сакральной — интеллектуальной жизни предков аборигенного населения Северной Азии*.

Среди источников такого типа в наибольшей степени соответствуют желанному идеалу предметы искусства малых форм с *числовыми знаками записями, которые при особой методике анализа и расшифровки поддаются доказательному прочтению*. Такие источники, художественного плана, часто уникального в характерности вида, представляют собой подобию источников письменных, повествование в коих ведется, однако, не сочетаниями литер, образующих слова, а *символами математическими, числовыми и геометрическими (образными)*, понятными любому осведомленному в естественнонаучных явлениях, на каком бы языке ни говорил способный читать такие тексты.

Математическая письменность интернационального стиля (некое подобие современного эс-кранто) появляется в Северной Азии на этапе начала становления верхнепалеолитических культур Сибири (сыйская культура Хакасии; ок. 4 — 30 000 лет назад)¹. Письменность эта достигла совершенства ко времени формирования альтинской культуры (Прибайкалье и Средняя Сибирь; ок. 24 — 20 000 лет назад)² и продолжала использоваться далее — в эпохи культур палеометалла и раннего средневековья, вплоть, по видимому, до окончания освоения русскими Северной Азии и начала активной христианизации

коренных обитателей региона проповедниками православия³.

Подтвердим последний хронологический рубеж наличия в Сибири «математической письменности» прочтением (расшифровкой) числового знакового текста, совмещенного с объектом искусства, который был обнаружен в одном из погребений рёлкинской культуры Томского Приобья (VI — VIII вв. н. э.)⁴. Текст составляют следующие элементы (см. рис.):

1 — *знаки типа зерни*; они сгруппированы по 2 (единожды), 3 (дважды), 4 (13 групп) и 6 (трижды) элемента. Размещаются эти группы на поверхности четырех секций кольца числовыми блоками*

17 → 25 → 16 → 20,

при начале считывания записей от правой нижней секции круга и далее, по часовой стрелке.

Всего знаков типа зерни

17 + 25 + 16 + 20 = 78.

2 — *серповидные знаки*; они размещаются веерами по периметрам четырех полусферических «жемчужин», которые как раз и подразделяют круг на четыре упомянутые выше секции (сегменты). Такого типа знаки представляют числовые блоки

17 → 18 → 17 → 18

при начале считывания записей и знаков нижней жемчужины и далее, по часовой стрелке.

Всего серповидных знаков

17 + 18 + 17 + 18 = 70.

3 — *линейные знаки*, образующие меандровый узор, колена которого отделяют друг от друга группы зерни. Такого типа знаки представляют числовые блоки

9 → 9 → 8 → 11

при начале считывания записей от первой нижней секции кольца и далее, по часовой стрелке.

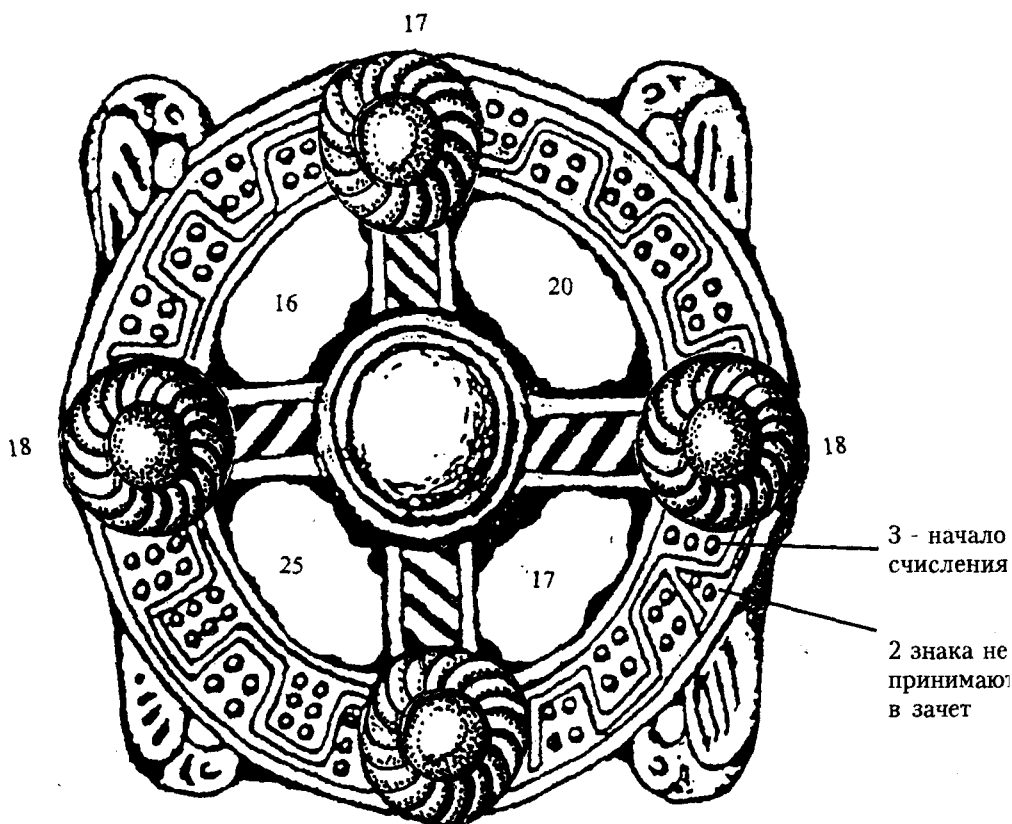
Всего линейных знаков

9 + 9 + 8 + 11 = 37.

Ограничимся презентацией знаковых записей, которые связаны с кольцом, ибо как раз они по-

¹ Количество серповидных знаков уточнено при анализе фото, любезно предоставленного Л.А. Чиндиной.

Подлинник вещи из-за досадного стечения обстоятельств утерян.



17

звolyют реконструировать систему счисления времени по Солнцу. Начиная расшифровку числового текста, определимся вначале с порядком считывания четко обособленных блоков его**. Прогрыш возможных вариантов позволил выбрать наиболее подходящий с точки зрения рациональности:

Начинать счисление следует с групп зерни правой нижней секции кольца, *не учитывая при этом 2 обособленных знака****, а далее вести счет по часовой стрелке, переходя последовательно от одного очередного блока к другому:

[17 - 2] → 17 → 25 → 18 → 16 → 17 → 20 → 18

и завершая счисление проходом по 37 линиям меандрового узора.

Сумма знаков во всех блоках составит половину солнечного года:

[17 - 2] + 17 + 25 + 18 + 16 + 17 + 20 + 18 + 37 = 183 ≈ 182,621 сут.

Ясно, что двукратный проход по тем же блокам составит сумму 366, близкую продолжительности солнечного года:

366 ≈ 365,242 сут.

Решим теперь два очередных вопроса:

1) какое из астрономических явлений определяло начало солнечного года рёлкинцев?

2) как выравнивалось течение времени, ее продолжительность года принималась равной 3 суткам?

Для решения первого вопроса проведем последовательное, в установленном порядке, считывание числовых блоков до тех пор, пока не достигнем подходящего числа суток, которое опделимо бы продолжительность первого из возможных сезонов. Результат получим следующие «сезонно значимым» оказалось после считывания 5 первых блоков число 91, которое отражает продолжительность астрономического лета, т. е. период от летнего солнцестояния до осеннего равноденствия, как этот цикл отсчитывают современные астрономы:

91 ≈ 92,3 сут.

Отсюда следует, что начало солнечного года определяло у рёлкинцев летнее солнцестояние знака блока [17 - 2] правой нижней секции кольца, а начало осеннего равноденствия — *серповидный знак* верхней полусферы (это и были 92-е сутки от начала счисления). Тот и другой рубеж

** Вне изложения (из-за невозможности расширения объема публикации) оставлен анализ каждого из числовых блоков, позволяющих подтвердить календарно-астрономический характер текста. Этот раздел исследования изложен в специальной статье, которая находится в печати (Ларичев В.Е. Круг времени.).

***Текст кольца алгоритмический по характеру, что позволяет при неучете 2 или 3 знаков вести счисление раз-

ных годовых циклов — солнечного и драконического (лунного). При учете 2 и 3 знаков, но без принятия внимания числа линий меандрового узора, велось счисление лунного времени. Такая особенность текста (наличие в нем групп факультативных знаков 2 и 3) опровергает его алгоритмичность (многие возможности счисления).

сезонов заметны (выразительны), что, надо полагать, свидетельствует о правильности предложенного варианта реконструкции счисления времени по Солнцу. То же подтверждают столь заметные рубежи астрономического начала зимы (все те же 3 знака блока [17 – 2] и астрономического начала весны (серповидный знак верхней полусферы).

Второй вопрос предлагаю решить следующим образом. После счисления трех солнечных лет длительностью 366 суток четвертый следовало считать без учета 3 первых знаков блока [17 – 2]. Эта операция и позволяла выровнять счет времени по Солнцу за четырехлетие.

Такая система счисления времени по Солнцу не предполагает, кажется, отслеживания лунных циклов. Но заключение это справедливо лишь по части *синодических* (фазовых оборотов) ночного светила. Иное дело сидерические (относительно звездного фона) обороты Луны (27,32 сут.; реальное время оборота ее вокруг Земли). Этому периоды кратны как общее число зерни и серповидных знаков (без учета 2 знаков – 146), так и

количество коленец меандра (37);

146 сут.: 27,32 сут. = 5,3440 ≈ 5 1/3 сид. лун. мес.
37 сут.: 27,32 сут. = 1,3543 ≈ 1 1/3 сид. лун. мес.

Изложенное означает, что параллельно отсчету времени по Солнцу по тем же числовым блокам могло отслеживаться и время лунное, но не привычное, синодическое, а *сидерическое* (звездное).

Расшифровка знакового текста, совмещенного с кольцом объекта искусства раннего средневековья Томского Приобья, позволяет представить в должных деталях весьма своеобразную систему счисления времени по Солнцу финно-угров Западной Сибири. Как может теперь убедиться любой археолог, склонный воспринимать естественнонаучные знания, уровень астрономии, календаристики и арифметики аборигенного населения таежной зоны Западной Сибири отличался впечатляющей высотой и ни в чем существенном не уступал тем, кто представлял в этой части познаний культуру Европы.

¹ Ларичев В.Е. Скульптурное изображение женщины и лунно-солнечный календарь поселения Малая Сыя // Изв. СО АН СССР. Сер. обществ. наук. 1984. Вып. 1, № 3. С. 20 – 31.

² Ларичев В.Е. Мудрость Змеи: Первобытный человек, Луна и Солнце. Новосибирск, 1989. С. 272. Он же. Сотворение Вселенной: Солнце, Луна и Небесный дракон. Новосибирск, 1993. С. 287. Он же. Звездные боги: Слово о великих художниках, созерцателях Неба, мудрецах и кудесниках. Новосибирск, 1999. С. 355. Он же. Заря астрологии: зодиак троглодитов, Луна, Солнце и «блуждающие звезды». Новосибирск, 1999. С. 355.

³ Ларичев В.Е. Воплощение Времени (к проблеме информационных традиций в первобытном искусстве) // История и археология Дальнего Востока. Владивосток, 2000. С. 25 – 40. Он же. Хранители времени (к проблеме информационных традиций в первобыт-

ном искусстве) // Информационные технологии в гуманитарных исследованиях. Новосибирск, 2000. Вып. 2. Ларичев В.Е., Новиков А.В. Календари и космограмма из погребения средневекового воина (реконструкция систем счисления времени и пространственных представлений обитателей Новосибирского Приобья начала II тысячелетия н. э.) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Мат-лы годовой юбилейной сессии Института археологии и этнографии СО РАН. Новосибирск, 2000. Т. VI. С. 324 – 331.

⁴ Чиндина Л.А. Могильник Рёлка на Средней Оби. Томск, 1977. С. 191. Она же. История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья. Томск, 1991. С. 182. Она же. Рёлкинская символика о структуре Вселенной // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск, 2001. С. 260 – 263.

О ПРОНИКНОВЕНИИ МИРОВЫХ ПРОЗЕЛИТСКИХ РЕЛИГИЙ В ЮЖНУЮ СИБИРЬ В ЭПОХУ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Ю.С. Худяков

Вопросы распространения мировых религий среди кочевого населения Южной Сибири в эпоху раннего средневековья привлекают внимание многих исследователей.

Оценивая свидетельства письменных источников о религиозных представлениях кыргызов и других этнических групп, проживавших в Саяно-Алтае в древнетюркское время, большинство ученых склонялось к тому, чтобы считать южносибирских кочевников шаманистами. Наиболее полно это мнение сформулировано В.В. Бартольд, который утверждал, что «кыргызы несомненно были шаманистами». В подтверждение такой точки зрения он приводил сведения из китайской летописи, в которых говорится, что для обозначения шаманов у кыргызов, как и у других тюрков, было слово «кам». Бартольд считал, что несмотря на торговые контакты с мусульманами и буддистами «нет никаких известий о каком-либо успехе среди кыргызов буддийской или мусульманской пропаганды»¹. О распространении среди кыргызов языческих верований и культов писали А.Н. Бернштам и С.В. Киселев². О распространении шаманизма у древних тюрков и кыргызов упоминал Л.Р. Кызласов. Он отметил жертвоприношения духам и горам, перечислил «шаманские божества»: Кок-Тенгри, Йер-су и Умай, почитавшиеся тюрками. По его мнению, в середине IX в. часть кыргызской знати «в результате уйгурского влияния приняла манихейство». Однако «манихейство не пустило глубоких корней ни в Хакаско-Минусинской котловине, ни в Туве. Преобладающая часть простых людей по-прежнему оставалась верной шаманизму, и постепенно (уже, видимо, к середине X в.) манихейские проповедники в бассейне Енисея уступают место шаманам»³.

Эти предположения основаны на кратких сведениях письменных исторических источников о религиозных воззрениях и культовой практике древних тюрков и кыргызов и на интерпретации погребальных и поминальных памятников различных этнических групп саяно-алтайских кочевников. Анализ этих свидетельств дает основания предполагать, что у южносибирских кочевников в эпоху раннего средневековья были распространены языческие верования, практиковались кол-

лективные обрядовые жертвоприношения, почитались божества древнетюркского пантеона, деятельность представителей государственной власти опиралась на авторитет религии⁴.

В то же время в комплексе письменных и вещественных источников о религиозных представлениях и культах средневековых кочевников Саяно-Алтая имеются определенные свидетельства их знакомства с различными прозелитскими верованиями.

Ряд ученых предполагали распространение у кыргызов Енисея ислама. Это мнение основано на ошибочной трактовке Н.Я. Бичуриным названия каганской ставки «Мидичжи» как мечети⁵. Несостоятельность подобной трактовки отметил В.В. Бартольд⁶. Соглашаясь с такой оценкой, С.В. Киселев все же допускал, что ислам мог получить распространение у кыргызов XII — XIII вв., т. к. относил к этому периоду мусульманские захоронения, исследованные в Туве⁷. В дальнейшем было установлено, что эти памятники принадлежат европеоидному населению, вероятнее всего, мусульманским торговцам из Средней Азии, оказавшимся в Туве в период существования Монгольской империи⁸.

Отдельные исследователи предполагали распространение на Енисее христианства. С.Г. Кляшторный, исследовавший руническую надпись из Суджи, пришел к выводу, что в «середине IX в. или несколько ранее среди кыргызской аристократии, а затем и в более широких слоях получил известное распространение несторианский толк христианства». Основанием для такого предположения было присутствие в суджинской надписи термина «мар», который мог обозначать несторианских миссионеров и наставников. Кляшторный определил некоторые рисунки с Подкаменской писаницы в Минусинской котловине как изображения несторианских служителей культа, а рисунки некоторых кыргызских тамг как символы Голгофы⁹. Позднее эту трактовку поддержал Е.И. Кычанов. Однако сам Кляшторный к этому времени обнаружил в кыргызских эпитафиях на енисейских стелах «буддийские мотивы»¹⁰. К настоящему времени рисунки на Подкаменской писанице отнесены к таштыкской куль-

туре, а тамгообразные знаки имеют дополнительные детали и не являются свидетельствами распространения христианства в Южной Сибири в эпоху раннего средневековья. Однако изображения крестов с расширяющимися концами, характерных для несторианства, имеются на кыргызской торевтике. Поэтому проникновение христианства на Енисей в эпоху «кыргызского великодержавия» IX — X вв. вполне допустимо.

Ряд исследователей предполагают распространение в Саяно-Алтае манихейства в период уйгурского господства. Термин «мар», означающий религиозных наставников или учителей веры у несториан и манихеев, помимо кыргызской суджинской надписи упоминается в тексте памятника из Уюк-Аржан в Туве, который мог принадлежать представителю одного из тюркоязычных племен, входивших в состав телесской конфедерации, возглавляемых уйгурами. Герой уюк-аржанской надписи носил имя «Яш Ак Баш». Такие имена известны у несториан Семиречья¹¹. Помимо этих надписей к числу свидетельств проникновения манихейства в Южную Сибирь можно отнести появление некоторых религиозных символов в орнаментации предметов декоративно-прикладного искусства. Согласно канонам манихейства основу видимого мира составляет борьба духовного и материального начала, «всепобеждающего» Света и Мрака. В религиозной символике «всепобеждающий» Свет изображался в виде оленчатых лучей, огня, языков пламени¹². Впрочем, подобная каноническая символика была характерна и для буддизма.

Во второй половине VIII в. манихейство было принято в качестве государственной религии в уйгурском каганате. Внедрение «учения Света» умы подданных уйгурских каганов проходило в жесточенной борьбе, приводило к междоусобицам и восстаниям. Религиозный фанатизм и непримиримость манихейских вероучителей, согдийцев по происхождению, затрудняла распространение этого учения среди кочевников¹³.

Поэтому маловероятно, чтобы манихейская пропаганда могла иметь успех на Енисее во второй половине VIII — начале IX в. среди основных противников уйгуров в борьбе за господство над центральной Азией — кыргызов. Ситуация коренным образом изменилась после разгрома Уйгурского каганата в 840 г. и завоевания кыргызами Тувы Монголии. Решающий успех в этой войне был достигнут в результате измены уйгурского полководца Гюйлу Мохэ, перешедшего со своей армией сторону кыргызского кагана¹⁴. Вероятно, именно уйгуры из состава сподвижников Гюйлу Мохэ способствовали распространению манихейства среди кыргызов. Об этом свидетельствует надпись на стеле, установленной на кыргызском

кургане в долине р. Суджи в Монголии, который не мог быть сооружен ранее 840 г.

В одной из последних работ Л.Р. Кызласов предположил, что манихейство могло проникнуть на Енисей в результате междоусобицы в Уйгурском каганате в 779 г., когда «многие приверженцы религии Мани, как теперь можно думать, успели бежать на Енисей». По его мнению, это бегство повлекло за собой «объявление манихейства государственной религией» в государстве енисейских кыргызов и строительство в Минусинской котловине «храмовых городов». Он предположил, что в «VIII — XIII веках в Сибири существовал крупный очаг северного ответвления манихейского вероучения», свидетельством которого являются раскопанные им глинобитные сооружения в котловине Сорга и в долине р. Уйбат в Минусинской котловине. Эти памятники он считает манихейскими храмами и монастырями. «Манихейские» тексты и терминологию он «обнаружил» в рунических надписях. К числу манихейских им отнесены некоторые варианты орнаментации торевтики, например, изображение цветка смовкы. Ранее он считал эти символы буддийскими. Помимо кыргызов манихеями были и «дружественные кимаки». В XIII — XV вв., по его мнению, манихейство явилось «знаменем общей борьбы народов за восстановление местной государственности»¹⁵.

Для подобных предположений нет достаточных оснований. Раскопанные памятники полноценно не изданы, не определена их хронология, культурная принадлежность и функциональное назначение. Исторические сведения не свидетельствуют о существовании у кыргызов «государственной религии». Военно-политический союз Кыргызского каганата с Тибетом в IX — X вв. привел к тому, что среди кыргызов получили не только манихейство, но и буддизм и тибетская религия бон. В буддийских пещерах Восточного Туркестана обнаружены енисейские кыргызские рунические надписи, в которых упоминается «Шакья-Муни» Будда, в Дуньхуане найдены буддийские тексты, записанные по заказу кыргыза «из княжеского дома страны Кыргыз»¹⁶. Ряд исследователей отмечают буддийскую символику в торевтике древних тюрков и кыргызов¹⁷.

В кыргызских курганах на юге Тувы найдены фрагменты бересты с тибетскими надписями, относящимися к религии бон¹⁸.

Эти исторические сведения и находки свидетельствуют, что в IX — X вв. кыргызская знать интересовалась не только манихейством, но и другими иноземными прозелитскими религиями, которые проникали в Южную Сибирь в период существования Кыргызского каганата.

- ¹ Бартольд В.В. Киргизы // Сочинения. М., 1963. Т. II, Ч. 1. С. 469.
- ² Бернштам А.Н. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок. М.—Л., 1946. С. 162; Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. Материалы и исследования по археологии СССР. М.—Л., 1949. № 9. С. 347.
- ³ Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. М., 1969. С. 49, 127, 128.
- ⁴ Худяков Ю.С. Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья // Традиционные верования и быт народов Сибири XIX — начало XX в. Новосибирск, 1987. С. 66 — 70.
- ⁵ Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Алматы, 1998. Ч. I. С. 360, прим. 8.
- ⁶ Бартольд В.В. Киргизы. С. 496.
- ⁷ Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. С. 347 — 348.
- ⁸ Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. С. 161.
- ⁹ Кляшторный С.Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи // Проблемы востоковедения. 1959. № 5. С. 167, 168.
- ¹⁰ Арсланова Ф.Х., Кляшторный С.Г. Руническая надпись на зеркале из Верхнего Прииртышья // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973. С. 315.
- ¹¹ Малов С.Е. Енисейская письменность тюрок. М. Л., 1952. С. 14.
- ¹² Худяков Ю.С. Шаманизм и мировые религии кыргызов в эпоху средневековья. С. 71.
- ¹³ Гумилев Л.Н. Поиски вымышленного царства. М. 1970. С. 48.
- ¹⁴ Малявкин А.Г. Материалы по истории уйгуров IX — XII вв. Новосибирск, 1974. С. 26.
- ¹⁵ Кызласов Л.Р. Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии // Открытие государственной религии древних хакасов. Университетская библиотека. Кн. Манихейский семинар. М. — Абакан, 1999. Вып. С. 16, 17, 35, 38, 40.
- ¹⁶ Худяков Ю.С. Шаманизм и мировые религии кыргызов в эпоху средневековья. С. 72.
- ¹⁷ Нечаева Л.Г. Погребения с трупосожжением из мегалита Тора-Тал-Арты // Тр. Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.; Л. 1966. Т. 2. С. 129.
- ¹⁸ Грач А.Д. Древнекыргызские курганы у северных котловин больших озер и находки тибетских надписей на бересте // Страны и народы Востока. М. 1980. Вып. 22. С. 107, 108; Воробьева-Десятовская М.И. Фрагменты тибетских рукописей на бересте Тувы // Там же. С. 131.

РЕЛИГИОЗНЫЕ СИМВОЛЫ В ОРНАМЕНТАЦИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТОРЕВТИКИ КОЧЕВНИКОВ САЯНО-АЛТАЯ

А.Ю. Борисенко, Ю.С. Худяков

Важным источником по истории религии кочевого населения Саяно-Алтая в эпоху средневековья являются художественно оформленные металлические изделия, в орнаментации которых использованы канонические религиозные символы.

В научной литературе изучению канонической символики в орнаментации средневековой торевтики уделено определенное внимание.

Одной из первых интерпретировала «пламевидные изображения» на предметах кыргызской торевтики из могильника Тора-Тал-Арты на основе буддийской символики Л.Г. Нечаева¹. В дальнейшем было обращено внимание на то, что подобная орнаментация характерна не только для кыргызов, но и древних тюрков и уйгуров, а сами символы находят аналогии не только среди буддийских, но и манихейских изображений². Находки подобных изображений на предметах торевтики в уйгурских погребениях по обряду ингумации со шкурой коня позволили предположить, что манихейская символика могла попасть в Минусинскую котловину в результате военного похода уйгурского кагана Кутлуга в конце VIII в. н. э.³ Вероятно, манихейскую символику имеют и некоторые другие орнаментальные мотивы на торевтике средневековых кочевников Саяно-Алтая, изображающие несколько языков пламени или овал с выступом наверху⁴. Изображения «пламенеющей жемчужины» или «овала с выступом наверху» находят аналогии и в буддийской культовой символике. «Пламенеющая жемчужина» является в буддизме многозначным символом. Это одна из «благих эмблем» буддизма — драгоценность, окруженная пламенным ореолом. Согласно индийской мифологии драгоценность, которую несет на подставке, напоминающей три лепестка лотоса, четырехрукий Авалокитешвара — защитник от опасностей, связанных с водой, способна изливать воду при свете луны. Драгоценность держит в правой руке желтый Джамбхала — божество богатства. Расположенная на цветке, охваченная языком пламени, драгоценность в виде овальной жемчужины одаряла исполнением желаний. «Овал с выступом наверху» напоминает одну из восьми «благих эмблем» буддизма — зонтик. На предметах торевтики эти символы встречаются одиночно, в

сочетании между собой или в обрамлении растительного орнамента⁵.

Н.В. Леонтьев отметил, что в буддийской иконографии похожий символ означает драгоценность, жемчужину или камень чинтамани, исполняющий желания, одну из драгоценностей Будды. Он изображался лежащим на цветке лотоса в ореоле пламени и испускающим лучи. Он согласился с тем, что это изображение может передавать светильник, но считает его не манихейским, а буддийским символом, подчеркивая, что лотос в буддийском искусстве знаменует чистоту, святость и божественное происхождение помещенных на него атрибутов, а светильник служил средством для очищения от мрака и невежества⁶.

К числу буддийских символов он отнес и изображения личин на бронзовых бляшках. Эти личины передают демонические образы. В буддийской мифологии демоны были не только силами зла, но и охранителями добра и порядка, выражая воинственную сущность сил добра. Одно из таких изображений украшает бронзовую трубку, служившую музыкальным инструментом⁷. Буддийскими он считает изображения бородатых антропоморфных личин на подвесках, которые служили оберегами, а также парных рыбок. Пара рыбок в буддизме была символом счастья. Буддийским, по его мнению, было изображение «крылатого женского божества в трехрогой тиаре»⁸.

Н.В. Леонтьев поддержал мнение о буддийской символике изображения «бесконечного узла» или «нити счастья»⁹. Распространение буддийских сюжетов в кыргызской торевтике он объясняет подъемом буддизма во второй половине IX в. в Восточном Туркестане и Семиречье и его влиянием на кыргызов¹⁰.

Мнение о буддийской принадлежности символов «узлов счастья», «пламенеющей жемчужины» и «цветка смоквы» разделяли Л.Р. Кызласов и Г.Г. Король¹¹. Позднее Л.Р. Кызласов стал интерпретировать эти мотивы как манихейские¹².

Предпринимались попытки интерпретировать пламевидные фигуры в качестве изображения «солнца», основанные на материалах хакасской мифологии¹³.

К числу буддийских изображений некоторые исследователи относят подвески, передающие тяжеловооруженных конных воинов с копьем в руках и дисковидным предметом за спиной и головой, который считается «нимбом». По мнению Ю.П. Алехина, эти фигуры изображают «Будду-воина»¹⁴. Подобные бляшки встречаются в кыргызских и кимакских древностях в Минусинской котловине, на Алтае, в верхнем Прииртышье.

В настоящее время очевидно, что в обширном репертуаре орнаментальных сюжетов, получивших большую популярность у кочевников Южной Сибири и Центральной Азии в VIII – IX вв. н. э. значительное место занимали изображения канонических религиозных символов манихейства и буддизма. Присутствие одних и тех же символов в каноне манихеев и буддистов соответствует синкретичному характеру этих прозелитских религиозных вероучений, включавших в свою догматику и культовую атрибутику, элементы из других религий. Известно, что манихейство включило в свой канон элементы зороастризма, христианства, буддизма, а пророк Мани иногда именовался «буддой». Общие положения манихейства должны были соответствовать основным догмам других религиозных вероучений, которые признавались истинными, но искаженными, а манихейство должно было заменить их и стать религией всех стран и народов¹⁵.

В южносибирской торевтике такими универсальными для манихейства и буддизма символами можно считать изображения светильника или «пламенеющей жемчужины», «зонта» или «цвет-

ка смоквы», нескольких языков пламени. В то же время часть орнаментальных сюжетов находит аналогии только в буддийской канонической символике. Это «узли» — благопожелательный символ, означающий «бесконечный узел», или «нить счастья». Возможно, к числу буддийских должны относиться изображения личин демонов, которые широко представлены в торевтике и архитектуре, а также парные фигуры рыб. Вероятно, с буддийским влиянием связано распространение в южносибирской торевтике изображений фантастических крылатых существ индийской и иранской мифологии апсар и гаруд. Подобные украшения были найдены на памятнике Койбалы в Минусинской котловине¹⁶.

Другие предметы, которые относят к кругу буддийских изображений, не находят убедительных аналогий в буддийской канонической символике.

Помимо манихейских и буддийских символов на предметах торевтики в Южной Сибири встречаются и несторианские символы. На некоторых бляхах-тройниках из Красноярского краеведческого музея изображены четырехконечные кресты с расширяющимися концами. Подобные кресты были характерны для несториан¹⁷.

Находки предметов торевтики с канонической религиозной символикой подтверждают сведения письменных источников о распространении мировых прозелитских религий среди тюркоязычных кочевых племен Саяно-Алтая в эпоху раннего средневековья.

¹ Нечаева Л.Г. Погребения с трупосожжением из могильника Тора-Тал-Арты // Тр. Тувинской комплексной экспедиции. Т. 2. М.—Л., 1966. С. 129.

² Худяков Ю.С. Орнамент наборных поясов из погребения Ник-Хая // Пластика и рисунки древних культур. Новосибирск, 1983. С. 149.

³ Худяков Ю.С., Нестеров С.П. Группа погребений Ник-Хая // Археология юга Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1984. С. 110.

⁴ Худяков Ю.С. Уйгуры на Среднем Енисее // Известия Сибирского отделения Академии наук СССР. Сер. истории, филологии и философии. Новосибирск, 1985. Вып. 3. С. 57.

⁵ Худяков Ю.С., Хаславская Л.М. О пламевидном орнаменте в южносибирской торевтике // Рериховские чтения. 1984 г. Новосибирск, 1985. С. 248 — 249.

⁶ Леонтьев Н.В. О буддийских мотивах в средневековой торевтике Хакасии // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988. С. 188 — 189.

⁷ Там же. С. 190; 188-189.

⁸ Там же. С. 191.

⁹ Там же. С. 191 — 192

¹⁰ Там же. С. 192.

¹¹ Кызласов Л.Р., Король Г.Г. Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник. М., 1990. С. 101 — 108, 112.

¹² Кызласов Л.Р. Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии // Открытие государственной религии древних хакасов. Университетская библиотека. Кн. 2. Манихейский семинар. М.—Абакан, 1999. Вып. 1. С. 37.

¹³ Сунчугашев Я.И. Древняя металлургия Хакасии. Эпоха железа. Новосибирск, 1979. С. 141.

¹⁴ Алехин Ю.П. Мировые религии и мировоззрение народов Южной Сибири в VIII — X вв. // Мартыновские краеведческие чтения (1989 — 1999 гг.). Сб. докл. и сообщений. Минусинск, 1999. С. 143.

¹⁵ Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос, языки, религии. М., 1992. С. 511.

¹⁶ Скобелев С.Г., Митько О.А. Новая форма древнетюркских антропоморфных изображений // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988. С. 172 — 173.

¹⁷ Джумагулов Ч. Эпиграфика Киргизии. Фрунзе, 1987. Вып. 3. С. 40. Табл. I, 1.

ЗАМЕТКИ О ХРИСТИАНСТВЕ В ЧУЙСКОЙ ДОЛИНЕ В СРЕДНИЕ ВЕКА

В.А. Кольченко

На территории Чуйской долины известно несколько археологических памятников, определяемых как христианские. Это: 1) строения; 2) кладка с надмогильными камнями и отдельные захоронения; 3) отдельные предметы с соответствующей символикой.

СТРОЕНИЯ

К строениям относятся два объекта, раскопанных на городище Ак-Бешим (в 8 км от г. Токмак): церковь к востоку от шахристана с некролем во дворе (? — В.К.)¹ и «христианский комплекс» в юго-восточном углу шахристана².

Л.Р. Кызласов датирует раскопанный его отцом в 1954 г. IV объект VIII в., основываясь на находках тюркешских, «круга тюркеш», т. е. тухуских и китайской монетах, строительной технике и материалах и в меньшей степени архитектурно-планировочных параллелях. Просит об отнесении памятника к тому или иному течению в христианстве исследователь обходится стороной³.

В конце 1980-х годов А.М. Высоцкий возвращается к рассмотрению данных об этом памятнике. Основываясь на опубликованных данных, отмеченных очень общо и тезисно, и вследствие этого перенося акцент на архитектурные параллели, он датирует памятник несколько более ранним временем — сер. VII — VIII в.⁴ Но как быть с находками монет?

В 1990-х годах исследования на Ак-Бешиме были возобновлены. В 1997 — 1998 гг. в рамках совместного проекта Института истории НАН КР Эрмитажа (Россия), а в 2000 — 2001 гг. Акшымским отрядом ИИ НАН КР при поддержке фонда Ата-Мураз исследовался объект VIII в. юго-восточном углу шахристана. Работы не завершены и полученные материалы еще не опубликованы. Однако в некоторых предварительных публикациях дана датировка и атрибуция памятника — христианский несторианский комплекс — начала XI в. Причем такую атрибуцию «поддерживают, помимо планировки, и находки нескольких несторианских крестов (выделено нами. — В.К.), также сирийские надписи»⁵. Являясь участником

этих работ, мы имеем возможность конкретизировать данные.

Датировка основана на нахождении на полах незначительного количества глазурованной (полированной) керамики и единичных, плохой сохранности, монет караханидского облика (при преобладании тюркешских и тухуских на полах и в заполнении помещений). Впрочем, это не исключает более раннего возникновения комплекса или его отдельных частей — подстилающие пол слои не исследовались.

Говоря о «нескольких несторианских крестах», Г.Л. Семенов, вероятно, имеет в виду их изображения на двух фрагментах терракотовых плакеток (плиток), один из которых является частью штампа, матрицы, и небольших изделий из необожженной глины. На плакетках — кресты с удлиненной нижней частью и расширяющимися от середины к концам краями, увенчанными двумя «каплями». Несколько аналогичных изделий было найдено 2000 — 2001 гг. На одном изделии из необожженной глины, вероятно, детали декора интерьера, равноконечный крест с расширяющимися концами, на другом — равноконечный крест, образованный пересечением двух прямых, прочерченных по глине линий. Горизонтальная часть относительно большого бронзового креста, по всей видимости требного, найденная в 2000 г., также имеет прямолинейные очертания. Поэтому нахождение такого количества крестов бесспорно относит памятник объекта VIII к разряду христианских, но их иконография не позволяет, на наш взгляд, делать заключение о несторианской принадлежности комплекса.

Что же касается «сирийских надписей», под которыми подразумеваются фрагменты одной страницы (или нескольких слипшихся) найденной рукописной книги, законсервированных в полевых условиях и хранящихся ныне в Институте истории НАН КР, то необходимо сказать, что качество сделанной в поле видео- и фотосъемки и отсутствие в составе отряда специалиста-сиролога (семитолога) делает заключение о языке и даже о шрифте лишь вероятностным. Но даже если допустить, что надпись сирийская, более того, написана не яковитским (серто) или мель-

китским, а несторианским письмом, то заключение о принадлежности христианского комплекса именно несторианам все же остается преждевременным. Ведь обнаруженные в соседнем Восточном Туркестане средневековые библиотеки, помимо основной массы сочинений, принадлежащих к одному направлению религиозной мысли, содержали сочинения других течений⁶.

Планировочные решения также говорят лишь о христианской принадлежности ансамбля, но не об отнесении к тому или иному течению внутри него. Споры о правах собственности на конкретный собор среди христианских общин различных направлений велись на протяжении всей истории церкви, по крайней мере с раннего средневековья⁷, и вплоть до современности. С другой стороны, среди аналогов к средневековым христианским памятникам Средней Азии зачастую привлекаются и армянские церкви⁸. Но Армянская церковь не несторианского толка!

Таким образом, с указанной оговоркой соглашаясь с Г.Л. Семеновым в датировке объекта VIII на городище Ак-Бешим и его атрибуцией как христианского, считаем несторианскую принадлежность комплекса вероятностной, но недоказанной исследованными материалами раскопок.

НЕКРОПОЛИ. НАМОГИЛЬНЫЕ КАМНИ

Средневековые кладбища христиан в Чуйской долине в разное время были открыты на городищах:

- Ак-Бешим, во дворе церкви (IV объект)⁹;
- Бурана (близ «Токмока»), к югу от шахристана;
- Кара-Джигач («Пишпекское») — к юго-востоку от г. Бишкек.

Отдельные захоронения и предметы, связанные с ними, т. е. намогильные гальки и кирпич, известны на городищах Красная Речка¹⁰ и Покровское IV (в музее школы № 1 с. Ново-Покровка). Представляет интерес и информация Н. Пантуса: «Киргизы говорят также, что встречаются большие каменные памятники с крестами по реке Чу значительно ниже Пишпека, в нескольких десятках верст от последнего»¹¹. Но материального подтверждения она пока (?) не имеет.

Оставив вопрос о погребальных сооружениях для отдельного рассмотрения, обратимся к христианским эпитафиям. При этом, не будучи филологом, будем опираться на работы специалистов в данной области.

Точное количество найденных в Чуйской долине (а также на Иссык-Куле и у Алмалыка) христианских надмогильных камней неизвестно. Приводятся цифры порядка 700 экземпляров¹². Все они выполнены сирийскими буквами, за исключением одной надписи; частично выполненной армянской графикой¹³. В языковом отношении это сирийские, сиро-тюркские, тюркские тексты и один, вышеназванный, армянский.

В центре лицевой стороны камня помещается изображение креста. (В эпитафиях из Алмалыка он более мелкий и расположен в верхней части). Его обрамляют горизонтальные строки, написанные справа налево вверху и внизу, и вертикальные, читаемые сверху вниз, расположенные справа и слева от него. Количество строк с каждой стороны 1 — 2, реже до 4. Впрочем, строки могут отсутствовать по сторонам, сверху или снизу. В отдельных случаях надписи могут отсутствовать вообще.

В отношении лишь одной надписи однозначно фиксируется ее несторианский (армянский) характер и делается вывод о существовании сущности этого направления¹⁴. Остальные надписи большинство исследователей атрибутируют к несторианским.

Учитывая твердость и неподатливость материала — камень, многие специалисты-филологи предпочитали не определять почерк как эстрангело, несторианский, яковитский или мелькитский, а только указывали на его сирийский характер. Впрочем, Д. Хвольсон писал: «Все наши надписи принадлежат несторианам и писаны сирийско-несторианскими письменами более позднего типа... В них письма начинают переходить в курсивные и являются совершенно новыми формами некоторых букв»¹⁵. Ч. Джумагулов однозначно считает шрифт несторианским, не приводя, однако, сколько-нибудь убедительной аргументации, ограничившись воспроизведением сравнительных таблиц К. Броккельмана и К.Ц. Церетели Эстрангело, будучи древнейшей формой сирийского книжного и эпиграфического письма, сложившегося к I — II вв. на основе финикийского является маюскульным, т. е. письмом с разделным написанием букв¹⁷, в то время как на рассматриваемых памятниках буквы в словах написаны курсивом, слитно, т. е. использовано маюскульное написание. В отношении написания некоторых букв, например 'тав', П.К. Коковцев вслед за Д. Хвольсоном, говорит о ее графике, характерной для мелькитов или яковитов (монифизитов), но не для эстрангело или несторианского почерков и приводит статистические выкладки по начертанию этой буквы на имевшихся его распоряжении 132 надписях. Исключительно такое ее написание используется более чем 80% случаев. Еще в 10% эпитафий буква 'та' пишется на одних и тех же памятниках в характерной манере как для мелькитского — яковитского, так и для эстрангело — несторианского почерков¹⁸.

Другим фактом, позволяющим усомниться в несторианской принадлежности намогильных камней является вертикальное написание строк. По мнению ряда западных исследователей, таких как Land и Duval, приводимого Е.Н. Мещерской, вертикальное написание характерно для яковитского книжного письма¹⁹. Впрочем, Захау приводит ряд эпиграфических памятников с вертикальным написанием строк²⁰. Ч. Джумагулов характеризует этот факт двусмысленно: «...как писали несторианские».

ане-тюрки? Большинство ученых признают у сирийцев вертикальное письмо»²¹, т. е. можно заключить, что для него *рпгоу* рассматриваемые памятники — несторианские, как и сирийская письменность исключительно несторианская.

Другим характернейшим критерием для определения стилистических направлений сирийского письма является система огласовки. В яковитском она осуществляется проставлением строчных букв греческого алфавита над и под строками, в несторианском — аналогичным использованием точек, а мелькитский характеризуется отсутствием дополнительных знаков вовсе²². На приводимых в многочисленных публикациях фотографиях и прорисовках надписей какие-либо диакритические знаки практически не просматриваются. Правда, Ч. Джумагулов говорит о применении точек для обозначения множественного числа, аналогичному их употреблению в тюркской рунике²³. Мы не обнаружили каких-нибудь над- и подстрочных значков при непосредственном осмотре доступных нам памятников. Но следует помнить, что вышеназванная характеристика приводится исследователями для книжного письма.

С другой стороны, есть факты, однозначно относящие ряд надписей к христианам несторианского толка. П.К. Коковцев обратил внимание на название месяцев, имеющих у несториан свои наименования, и недель, обозначаемых первыми строками соответствующих церковных гимнов²⁴. Но группа памятников со столь точной датировкой весьма ограничена.

Хотелось бы сказать несколько слов о системе обозначения года в рассматриваемых памятниках. Он указывается в линейной и циклической форме. Причем может использоваться как тот, так и другой вариант по отдельности, а могут и оба вместе. В ряде памятников датировка отсутствует вовсе. В циклической форме используется 12-летний тюрко-монгольский животный цикл. При этом название года дается, как правило, на тюркском языке. При использовании только такой формы дата фактически остается неопределенной.

При линейной форме летосчисления в памятниках употребляются две различные эры: армянская — единственный зафиксированный случай²⁵ — Александра. Подсчет случаев употребления последней не проводился, но ее употребление устойчиво. На значительном количестве камней при указанной цифре года название эры не указано, но из сопоставления чисел явствует, что имеется в виду, несомненно, эра Александра. В современной литературе она носит название севкидской — по имени полководца и одного из приемников Александра Македонского Селевка Никатора — и начинается в 311 г. до н. э. Интересно отметить, что в сирийских книгах, вышедших из под пера как несториан, так и монофизитов, эта эра называется «греческой»²⁶. Данный факт позволил П.К. Коковцеву назвать употребление в названии эры имени Александра специфической семиреченских надписей²⁷.

Датируется семиреченская христианская эпиграфика в основном XIII — XIV вв., но есть единичные памятники X — XII вв. и даже VIII в.²⁸ Впрочем, последняя дата оспаривается В. Кляйном, предложившим свое прочтение спорной эпиграфии. Он читает 1426/ 1114-1115 гг. 1606/ 1295 гг.²⁹

Суммируя вышесказанное о христианских надгробных надписях, можно констатировать наличие бесспорной группы несторианских надгробий и одного армянского. Из текстов же большинства эпиграфий делать заключение об их принадлежности какому-либо течению в христианстве представляется неправомерным. Сопоставления взглядов и наблюдений специалистов-филологов над палеографией не дает возможности однозначной интерпретации памятников как несторианских и требует дальнейших графологических изысканий с четкой аргументацией выводов. Кроме того, разбросанность публикаций памятников по различным изданиям, являющихся во многом библиографической редкостью, затрудняет новому поколению исследователей доступ ко всей базе источников, без чего, на наш взгляд, невозможны новые историко-культурологические выводы и даже затруднительно развитие положений, предложенных предшествующими исследователями, например о форме ряда имен, идущих, по мнению А. Марра, из армянского языка³⁰. Все это делает насущной потребностью составление «Корпуса христианской эпиграфики Семиречья».

ОТДЕЛЬНЫЕ НАХОДКИ. «НЕСТОРИАНСКИЙ КРЕСТ»

Среди отдельных средневековых вещей, найденных в Чуйской долине и относящихся к христианству, можно выделить группы:

- натальные и близкие к ним по размеру металлургические и нефритовые кресты;
- терракотовые плакетки, упомянутые выше;
- детали интерьера (?);
- керамические сосуды.

На последних трех группах предметов должно присутствовать изображение соответствующей символики (крестов), нанесенной тем или иным способом. Относятся они к разным историко-культурным периодам, выделяемым исследователями: карлукскому, караханидскому, каракиданьскому, монгольскому, т. е. к VIII — XIV вв. Во многих случаях более точная датировка затруднительна, ибо находки носят случайный, нестратифицированный характер. Общим для них является наличие изображения креста. Это же обстоятельство сближает данную группу находок с надгробными христианскими камнями, рассмотренными выше.

Находки аналогичных изделий в Средней Азии в целом не многочисленны, но регулярны и известны во многих историко-культурных областях: в соседней Таласской долине³¹, Чаче³², Согде³³, Мерве³⁴ и др. При описании таких христианских находок часто используется фраза, став-

шая во многом штампом: «несторианский крест». Применение термина к описанию иконографически различных изображений³⁵ ставит следующие за описанием культурологические выводы о принадлежности вещи именно несторианам под сомнение.

К сожалению, нам не удалось отыскать исходной точки применения данного термина или его описания, рисунка в литературе. Насколько можно судить, чаще всего имеется в виду равноконечный крест с четырьмя концами, расширяющимися от центра к краю. Но такая форма креста употреблялась как в Византии VI — X вв.³⁶, так и в более западных районах, например в Ливерсе (Голландия), где несторианства никогда не было³⁷. Крест такой формы А. Донини называет «мальтийским»³⁸. Среди российских, и не только, наградных орденов эта форма также обычна и традиционна, к примеру, Георгиевский крест. Кстати, такой же крест изображен на шатровом куполе иссык-кульского «монастыря армянских братьев» Каталанской карты 1375 г.³⁹

Другим иконографическим вариантом, к которому часто применяют термин «несторианский крест», является аналогичный изображению на плакетках Ак-Бешима и других средневековых поселений⁴⁰. Но абсолютно такая же иконография крестов широко распространена. К примеру, армянские надгробные сооружения-хачкары, синхронные кладбищам Кара-Джигача и Бураны⁴¹.

Приведенные примеры показывают неудачность термина и, во всяком случае, недопустимость отнесения предметов с его изображением к христианам-несторианам лишь на основании иконографии. Разнообразие же изображений даже равноконечных крестов только с надгильников Чуйской долины⁴² делает термин «несторианский крест» попросту пустым.

Таким образом, обзор имеющихся в распоряжении исследователей археологических материалов по христианству в Чуйской долине в средневековье показывает невозможность его однозначной интерпретации в узко конфессиональном отношении. Этот вывод распространяется и на монгольское время, на надгильные камни, хотя эта группа представляется наиболее монолитной. Для каждого отдельного случая, отдельного памятника требуется индивидуальное рассмотрение всей совокупности имеющихся фактов. Ссылка на данные письменных источников также недостаточна, ибо они, к сожалению, крайне фрагментарны, скудны и расплывчаты и сами требуют значительной степени интерпретации. Более того, лишь сирийская несторианская письменная традиция и данные европейских миссий говорят о преобладании на этой территории несториан. Тюркские и, что особенно показательно, арабско-графичные авторы христиан на отдельные толки, за некоторым исключением, не делят. И это лишь раз призывает быть крайне осторожными в выводах.

¹ Кызласов Л.Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953-1954 гг. // Тр. КАЭЭ. М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 2. С. 231 — 233.

² Семенов Г.Л. Монастырское вино Семиречья // Эрмитажные чтения памяти Б.Б. Пиотровского. Т. Д. СПб, 1999. С. 73.

³ Кызласов Л.Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953 — 1954 гг. С. 231 — 233, 241.

⁴ Высоцкий А.М. Христианский памятник на городище Ак-Бешим: интерпретация, датировка, реконструкция // Бактрия и Тохаристан на древнем и средневековом Востоке. М.: Наука, ГРВЛ, 1989.

⁵ Семенов Г.Л. Монастырское вино Семиречья. С. 73 — 74.

⁶ Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М.: Наука, ГРВЛ, 1992. С. 548.

⁷ Пигулевская Н.В. Византия и Иран на рубеже VI — VII вв. // Тр. ИВ. М.—Л.: Изд-во АН СССР. Т. XLVI. С. 262.

⁸ Высоцкий А.М. Христианский памятник на поселении Дие-Чакын около Мерва: интерпретация, датировка, реконструкция // Культурные связи народов Средней Азии и Кавказа. Древность и средневековье. М.: Наука, ГРВЛ, 1990. С. 94.

⁹ Кызласов Л.Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим. С. 231 — 233.

¹⁰ Бернштам А.Н. Археологический очерк Северной Киргизии. Фрунзе, 1941. С. 20; Борисов А.Я. Эпиграфические заметки. Сиро-тюркская надпись из развалин Сарыка // ЭВ. 1963. Вып. XV. С. 56 — 57;

Горячева В.Д., Перегудова С.Я. Памятники христианства на территории Кыргызстана // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство. Ташкент: Гл. ред. энциклопедии. 1994. С. 93 — 94.

¹¹ Пантусов Н. Христианское кладбище близ города Пишпека (Семиреченской области) в Чуйской долине // ЗВОРАО. (Вып. II), 1886. Т. I. С. 78.

¹² Джумагулов Ч.Д. Эпиграфика Киргизии. Фрунзе: Илим, 1987. Вып. 3. С. 38.

¹³ Марр Н. Надгробный камень из Семиречья с армянско-сирийской надписью 1323 г. // ЗВОРАО. СПб, 1894. Т. VIII.

¹⁴ Там же. С. 348.

¹⁵ Хвольсон Д. Предварительные заметки о найденных в Семиреченской области сирийских надгробных надписях // ЗВОРАО. СПб., 1886. Т. I. (Вып. II). С. 85.

¹⁶ Джумагулов Ч.Д. Язык сиро-тюркских (несторианских) памятников Киргизии. Фрунзе: Илим, 1971. С. 23 — 24.

¹⁷ Мещерская Е.Н. Сирийская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1987. С. 124, 127.

¹⁸ Коковцов П.К. К сиро-тюркской эпиграфике Семиречья // Изд-во ИАН. Сер. VI. Т. III, 1909, № 11. С. 779 — 780.

¹⁹ Мещерская Е.Н. Сирийская рукописная книга. С. 135.

²⁰ Sachau E. Edressenische Inschriften // ZDMG, Bd. 36. 1882. S. 142 — 167.

²¹ Джумагулов Ч.Д. Язык сиро-тюркских (несторианских)

ких) памятников Киргизии. С. 18.

²² Мещерская Е.Н. Сирийская рукописная книга. С. 136.

²³ Джумагулов Ч.Д. Язык сиро-тюркских (несторианских) памятников Киргизии. С. 25.

²⁴ Коковцов П.К. К сиро-тюркской эпиграфике Семиречья. С. 789 – 794.

²⁵ Мэпп Н. Надгробный камень из Семиречья... СПб, 1894.

²⁶ Пигулевская Н.В. Сирийские источники по истории народов СССР // Тр. ИВ, Т. ХLI. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1941. С. 83; История мар Ябалахи III и раббан Саумы // Пер., ком., вступит. ст. Н.В. Пигулевской. М.: Изд-во вост. лит., 1958. С. 75.

²⁷ Коковцов П.К. К сиро-тюркской эпиграфике Семиречья. С. 783.

²⁸ Хвольсон Д. Предварительные заметки... С. 88 – 89; Горячева В.Д., Перегудова С.Я. Памятники христианства... С. 91 – 92.

²⁹ Klein W. Das nestorianische Christentum an den Handelswegen bis zum 14 Jh. Turnhout: Brepols Publishers, 2000. S. 163 – 165.

³⁰ Мэпп Н. Надгробный камень из Семиречья... С. 348.

³¹ Ремпель Л.И. Каменный сосуд из Турткуль-тобе // Художественная культура Средней Азии в IX – XIII вв. Ташкент, 1983. С. 169 – 176.

³² Богомолов Г.И. О христианстве в Чаче // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство. Ташкент: Гл. ред. энциклопедии. 1994. С. 71 – 78.

³³ Беленицкий А.М., Маршак Б.И., Распопова В.И.,

Исаков А.И. Раскопки древнего Пенджикента в 1976 г. // АРТ. Душанбе: Дониш, 1982. Вып. XVI (1976). С. 217; Тереножкин А.И. Согд и Чач // КСИИМК. М. – Л., 1950. Вып. XXXIII. С. 166.

³⁴ Логинов С., Симпсон О. Дж. Раскопки в Мерве на городище Эр-Кала в 1992 – 1993 гг. // ТД МК Мерв в древней и средневековой истории востока. Мары, 1994.

³⁵ Тереножкин А.И. Согд и Чач. С. 167; Мусакаев А.А. О несторианах в Средней Азии // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство. Ташкент: Гл. ред. энциклопедии. 1994, С. 46.

³⁶ Даркевич В.П. Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе (X – XI вв.) // САИ, Е1-57. М.: Наука, 1966. Табл. 15, 21; Анри де Моран. История декоративно-прикладного искусства. М.: Искусство, 1982. Рис. 429 – 430.

³⁷ Даркевич В.П. Произведения западного художественного ремесла... С. 8.

³⁸ Дониини А. У истоков христианства. М.: Политиздат, 1989. С. 160 – 161.

³⁹ Klein W. Das nestorianische Christentum ... S. 430.

⁴⁰ Litvinsky B.A. Christianity // Central Asia Civilisation. Paris, 1999. Vol. III. P. 423.

⁴¹ Мемориальные памятники средневековой Армении. Ереван, 1984.

⁴² Джумагулов Ч.Д. Язык сиро-тюркских (несторианских) памятников Киргизии. С. 134; Горячева В.Д., Перегудова С.Я. Памятники христианства... С. 93.

БУДДИЗМ В РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ

К ПРОБЛЕМЕ СООТНОШЕНИИ МЕНТАЛЬНОСТИ

С.П. Нестерки

С наступлением идеологического потепления во время перестройки для буддизма в России начался совершенно новый период развития. Эта новизна заключается не только в открывшихся возможностях восстановления и развития традиционных форм буддизма (это фактор общий для всех конфессий России), но в его большой востребованности со стороны людей, социализированных в западной культуре, принадлежащих к этносам, никогда ранее не исповадовавшим буддизм.

Можно выделить три направления распространения буддизма в России в настоящее время: 1) восстановление и развитие дацанской (монашеской) формы; 2) организация так называемых «Дхарма-центров» и 3) распространение небольших неформальных групп учеников, объединяющихся вокруг учителя. И если первая форма имеет место в районах традиционного распространения буддизма, то последние две наиболее распространены в европейской среде. Далеко не все эти организации официально регистрируются, но необходимо отметить, что большая часть зарегистрированных буддийских религиозных организаций приходится на регионы, традиционно исповедующие христианство. И хотя число европейских последователей буддизма в настоящее время относительно невелико, эта часть верующих весьма активна.

Выход буддизма за рамки этнических ниш ставит вопрос о том, в какой степени буддизм релевантен российской ментальности. Необходимо отметить, что это проблема не только «западного» буддизма. Даже в тех случаях, когда неопиты принадлежат к этносам, ранее его исповадовавшим (бурятам, калмыкам, тувинцам), в значительной мере это люди, социализированные в современной российской культуре и активно в нее включенные, так что, можно сказать, в настоящее время буддизм распространяется преимущественно в российской культурной среде.

В литературе последнего десятилетия этот вопрос обсуждался в основном в христиански ориентированной публицистике, в которой выд-

вигался тезис об исключительно христианской ментальности русских и резком антагонизме буддизма и этой ментальности (А. Мень, В. Кураев др.), что обосновывало в ряде работ проекты утраты монорелигиозного статуса русской нации (вплоть до принятия соответствующих правовых норм).

Подобные оценки вызывают серьезные возражения. Прежде всего, русская ментальность является результирующей нескольких идеологических потоков, из которых в качестве основных можно выделить следующие: 1) индоарийские верования; 2) христианство; 3) научное мировоззрение (в новоевропейском понимании этого термина).

Русский менталитет изначально формировался на основе индоарийских верований, общих для всего ареала расселения ариев — от Индии до Европы. Буддизм возник в основном на арийском этническом субстрате и в очень большой степени учитывал особенности менталитета арийских этносов, используя для изложения своего вероучения их мифы, символы и т. п. Речь идет, разумеется, не о преемственности учений в содержательном плане, но о языке их выражения. Индоарийские верования в современной России не только факт истории, они и в настоящее время являются живым источником формирования менталитета. Одним из факторов, посредством которых осуществляется это формирование, является античная культура. Древнегреческие мифы и легенды, основанные на них произведения искусства прочно вошли в российский культурный обиход. Другой источник — фольклор. Так, например, русские волшебные сказки сохранили архаические образы и структуры индоарийских верований, по мнению некоторых исследователей (В. Пропп), в значительно большей степени, чем фольклор других народов. Наконец, индоарийские верования передаются и в живой религиозной традиции, которая до сих пор сохраняется (особенно в сельской местности) несмотря на многовековые усилия христианства по искоренению «язычества».

Тезис об антагонистичности буддизма христианскому мироощущению обосновывается, как правило, ссылкой на то, что в буддизме якобы отрицаются такие ключевые для христианства категории, как свобода воли, душа и Бог. Этот вывод делается на основании анализа понятий кармы, анатмы и Будды. Концепция кармы интерпретируется как детерминистическое учение, отрицающее наличие свободной воли, анатмы — как учение об отсутствии души (вполне материалистическое по смыслу) и Будды — как понятие, выражающее идею личного совершенства человека и подменяющего собой концепцию Бога как высшего существа. Согласно данной точке зрения (широко распространенной как в научной, так и популярной литературе) в этом состоит специфика буддизма и его отличие от «религий Книги» вообще и христианства в частности. Такое понимание, однако, основано на односторонней интерпретации источников, вырванных из целостного контекста учения буддизма.

Так, помимо закона кармы, выражающего принцип детерминизма, в философии буддизма рассматривается закон совершенствующегося движения как проявления изначального стремления алаявиджняны к нирване. Во внутреннем плане это выражается в том, что индивидуальная алаявиджняна как «частица абсолюта», заключенная в каждом живом существе, формирует вектор эволюции человека, определяя его стремление к совершенствованию. Когда же она (алаявиджняна) в акте интуиции (пражня) осознается человеком хотя бы на мгновение, у него появляется возможность волевого акта, обусловленного абсолютным, конечным состоянием сознания, стоящим за пределами закона кармы, что можно интерпретировать как проявление свободной воли. Конечная сотериологическая задача буддизма формулируется как соединение своего сознания (sem) с сознанием (thugs) Учителя, то есть обусловленного, несвободного сознания «обычного существа» с безусловным, не подверженным закону кармы абсолютным сознанием Учителя-Будды, и завоевание, таким образом, абсолютной свободы воли.

Далее, философские школы буддизма придерживаются концепции анатмы (отсутствия индивидуального «Я»), отвергая выдвигаемую буддистами идею существования постоянного целостного и независимого «Я» в абсолютном смысле, однако они признают относительный уровень существования «Я». Так, некоторые вайбхашики определяют «Я» как сканхи, кашмирские вайбхашики и саутрантики считают индивидом поток сознания (виджняны), виджнянавадины за «Я» в широком смысле признают алаявиджняны. Таким образом, концепция анатмы является выражением понимания проблемы истинно-сущего, но ни тем, ни другим образом не относится к отрицанию условного существования души и, уж во всяком случае, не является основанием для утверждения более фундаментального субстанционального статуса тела в сравнении с душой. В текстах вадж-

раяны значительное место уделяется обсуждению процесса умирания и перерождения сознания после смерти. В них мы находим описание того, каким образом все многообразие феноменов в период смерти сворачивается в «очень тонкое сознание», «неразрушимую каплю», которая и является субъектом перерождения, в «свернутом» виде сохраняя нашу индивидуальность. Это сознание вполне соотносимо с «душой» христиан, с той лишь разницей, что о ее бытии нельзя сказать, что оно «вечно», т. к. в конечном итоге все, что имеет бытие, «успокаивается» в нирване (хотя нельзя сказать, что оно «конечно» — вопрос, существует или нет Будда после нирваны, относится к тем, на которые невозможен конкретный ответ). Хотя с точки зрения абсолютной истины нельзя говорить об истинном существовании некоей независимой субстанциональной души (равно как и тела), ясно, что на относительном уровне душа как некий субъект перерождения, с точки зрения буддизма, феномен, несравненно более устойчивый, чем тело.

Наконец, концепция Ади-будды как изначального-сущего отца всех Будд, развиваемая в основном в текстах ваджраяны, позволяет говорить о наличии в буддизме определенного рода теизма, хотя и отличного от христианского. Ади-будда — это не Бог-творец и не всеобщая субстанция. Это — изначальная чистота, присущая каждому живому существу. Те, кто под воздействием неведения не узнал в ней свой «истинный лик», стал живым существом, а те, кто узнал — Буддой. Для каждого живого существа наличие мира-сансары обусловлено неведением, но не волей высшего существа. Будда же если и является творцом, то творцом метода спасения от сансары. Этот метод проповедуется Буддой в его «Телах формы» — Самбхогакае и Нирманакае, которые он проявляет в силу имманентного ему сострадания. Говорится, что эти тела «подобны радуге, отражающейся на поверхности зеркала», чем подчеркивается их несубстанциональность и, как ни парадоксально, обусловленность, поскольку проявление Будды как спасителя обусловлено кармой живых существ. Такое понимание природы Будды тем не менее сохраняет за ним основную функцию Божества как высшей религиозной ценности, определяющей направление вектора сотериологической деятельности человека.

Что касается возможности соотнесения буддизма с научной парадигмой, то хотя буддизм, как всякая религиозная система, и имеет особые (отличные от принятых в классической науке) источники познания, как например религиозно-мистическая интуиция (shes-rab), однако для доказательства своих положений он использует методологию и процедуру, практически идентичную научной: в обоснование выдвигаемых положений может быть представлено только 1) то, что доступно непосредственному чувственному познанию индивида с полноценными органами чувств, и 2) то, что может быть выведено корректной логической процедурой. Ссылки на личный ми-

стический опыт или свидетельство авторитета не могут выдвигаться как аргумент в полемике (за исключением тех случаев, когда авторитет признается обеими сторонами). Дух критики, столь важной в научном исследовании, в буддизме был освящен самим Буддой, который призывал своих последователей тщательно, критически исследовать учение, прежде чем принять. Если говорить не только о методологических аспектах, но и конкретных характеристиках научной парадигмы, в качестве наиболее общих можно назвать идеи

детерминизма и эволюции. Обе они принимаются в буддизме и находят свое выражение в уже упоминавшихся выше законах кармы и совершенствующегося движения. Кроме того, многие концепции современной науки (от семиотики до теории поля) находят параллели в буддийской мысли. Все это позволяет говорить, что буддизм имеет много точек соприкосновения с российской ментальностью, что создает определенные предпосылки для его органичного вхождения в культурную среду России.

К РЕКОНСТРУКЦИИ ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКИ

ДРЕВНЕГО НАСЕЛЕНИЯ ЮГА ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В
ПЕРЕХОДНОЕ ВРЕМЯ ОТ БРОНЗЫ К ЖЕЛЕЗУ

О.И. Новикова

Летом 2001 г. при археологических раскопках в Здвинском районе Новосибирской обл. на городище Чича-1 (руководитель исследований академик РАН В.И. Молодин), относящемся к переходному времени (VIII – VII вв. до н. э.), зафиксированы три случая погребений младенцев внутри жилищ.

В жилище № 8 погребение совершено в яме, примыкающей к восточной стенке котлована. Ребенок лежал на правом боку, в скорченном положении, головой на юг. Размеры ямы, в которой находился погребенный, 0,5 x 0,23 м, глубина в материке не превышает 0,12 м. Сопроводительный инвентарь отсутствовал.

В жилище № 3а погребение так же совершено в яме у северо-западного угла котлована. Размеры ямы 0,34 x 0,37 м, глубина 0,18 – 0,21 м, первоначальное положение погребенного не установлено, сопроводительный инвентарь отсутствовал.

В жилище № 9 погребение обнаружено в юго-западном углу жилища, в непосредственной близости от стены котлована, в яме размером 1,25 x 0,6 (0,8) м, глубиной 0,14 – 0,16 м. Погребенный находился в южной части ямы, на правом боку, в скорченном положении, головой на восток. Слева от ног погребенного найдены развал неорнаментированного сосуда и кости животного, еще 3 крупных кости лежали справа от черепа младенца.

Кроме трех детских погребений в жилищах на городище Чича-1 зафиксировано женское погребение рядом с одной из конструкций, фрагменты человеческих черепов (2 случая) и 4 погребения за линией оборонительных сооружений. Можно констатировать, что при наличии определенного места для захоронений за пределами поселения отдельных умерших тем не менее хоронили на территории поселка, младенцев – в жилищах.

Погребения людей в пределах жилого пространства – явление, известное с эпохи палеолита. Наибольшее распространение получает этот обряд в раннеземледельческих культурах. Имеются сведения о захоронениях взрослых и детей в жилищах раннеэнеолитической культуры Син-

лунва (Северо-Восточный Китай)¹. Анализируя известные факты человеческих погребений в трипольских жилищах и в целом на поселениях раннеземледельческих культур юго-восточной Европы, С.Н. Бибилов отмечал, что преимущественно это погребения детей и юношей².

Данные по раннеземледельческим культурам Ближнего Востока и Средней Азии, суммированные В.А. Алёксиным и Е.В. Антоновой, показывают следующие повторяющиеся моменты:

- погребения детей преимущественно сконцентрированы на поселениях (даже при наличии могильников вне поселений);

- детские погребения в жилищах чаще всего принадлежат новорожденным и младенцам до года;

- погребения совершались под полом жилища в определенных местах – у порога, у очага, в углу, у стены;

- для погребений в жилищах характерна скорченная поза, произвольная ориентировка, скудость обнаруженного инвентаря (для детских погребений – его отсутствие).

Сузив хронологический и пространственный ареал поиска аналогий, обнаружим, что детские погребения в жилищах отмечены на всех стационарно исследованных поселенческих памятниках петровской культуры (XVII – XV вв. до н. э.) в Северном Казахстане³. Е.Е. Кузьмина отмечает, что андроновцы наряду с животными приносили в жертву маленьких детей, которых хоронили под полом дома или в особой пристройке⁴. Авторы обобщающего издания «Очерки культурогенеза народов Сибири» считают, что захоронения на поселениях и в жилищах на территории Западной Сибири имели место в позднем неолите – ранней бронзе, и нет убедительных доказательств, «что захоронения совершались в жилищах или на поселениях осознанно. Не исключено, что они были сделаны на местах, забытых уже как поселения»⁵.

Итак, нами обнаружен обряд, не зафиксированный у автохтонного населения лесостепной Барабы в предшествующий (поздняя бронза) и последующий (раннее железо) периоды, но имеющий широкие параллели в раннеземледельчес-

ких культурах Востока (неолит — энеолит), в культурах эпохи бронзы на сопредельных территориях, в этнографических материалах.

Можно ли рассматривать данные детские захоронения как свидетельство существования особой «детской» погребальной обрядности? На наш взгляд, это весьма спорно. В каждом жилище похоронено по одному младенцу, в остальных жилищах, исследованных ранее, погребений нет. Даже не имея достоверных данных, а priori можно предположить, что за время функционирования поселка и изученных конструкций, случаев детской смертности было больше, чем обнаружено. Кроме того, когда речь идет именно о погребальной практике внутри жилищ, количество погребенных более чем один, причем это не только дети, но и взрослые⁶.

Учитывая единичность захоронений в каждом жилище на городище Чича-1, младенческий возраст погребенных, расположение погребений в жилищах (в углу, у стены), нам представляется наиболее вероятным, что эти захоронения являлись одним из элементов жертвенной обрядности.

В пользу того, что определенные обрядовые действия жертвенного характера на городище совершались внутри жилищ, свидетельствуют находки антропо- и зооморфных глиняных скульптур (в большинстве своем сломанных), погребения животных (или их частей) в жилищах (козел, череп лошади), рядом с жилищем (собака), целые сосуды, стоящие вверх дном у стен и в углах построек, сосуды один в другом, сосуды и вещи в ямах.

Смысловой мотив принесения младенцев в жертву рассматривался исследователями неоднократно. В качестве основных выделяются следующие: строительная жертва, жертва духам предков с целью уберечь от смерти будущих де-

тей (увеличение семьи, рода, их благополучие), жертва как отражение культа, основанного на идеях возрождения, обратимости, плодородия.

Любой из этих мотивов вполне подходит для интерпретации рассматриваемых фактов. Но мы больше склоняемся к версии строительной жертвы. Представляется, что во всех остальных случаях обряды совершались неоднократно (постоянно). В данном случае мы имеем дело с разовым, единичным актом, что вполне может рассматриваться как свидетельство уникальности обряда и важности того процесса, которому он сопутствовал, а именно строительству жилища его одушевлению.

Строительная жертва по данным этнографии и письменных источников трактуется в различных вариантах: «компенсация древесным духам за срубленные для постройки дерева»; «выведение» души из тела жертвы, «уподобление жилища телу человека»⁷; «исчезновение, разрушение возводимых стен или же бездействие построенного сооружения» при отсутствии жертвы и обеспечение благополучного завершения строительства⁸.

Для дальнейшей реконструкции обряда принесения младенцев в жертву нам представляет вполне корректным привлечение круга археологических и этнографических аналогий, зафиксированных у сельскохозяйственных народов. Прямые доказательства наличия земледелия на Чиче пока не обнаружены. Но сам тип поселения (крупный поселок со сложной оборонительной системой и уличной планировкой), определенные виды орудий (серповидные и землеройные фрагменты крашеной и расписной керамики могут свидетельствовать о формирующемся раннем земледельческом типе культуры, со всеми связанными с ним культами и мифологическими универсалиями.

¹ Алкин С.В. Раннеэнеолитическая культура Синлунва в Северо-Восточном Китае и ее погребальный обряд // Гуманитарные науки в Сибири. 1998. № 3. С. 72 — 81.

² Бибиков С.Н. Поселение Лука-Врублевская // МИА. 1953. № 38. С. 199.

³ Зданович Г.Б. Основные характеристики петровских комплексов Урало-Казахстанских степей (к вопросу о выделении петровской культуры) // Бронзовый век степной полосы Урало-Иртышского междуречья. Челябинск, 1983. С. 53; Он же. Бронзовый век Урало-Казахстанских степей. Свердловск, 1988. С. 135.

⁴ Кузьмина Е.Е. Откуда пришли индоарии? М., 1996. С. 97.

⁵ Очерки культурогенеза народов Западной Сибири Т. 2. Мир реальный и потусторонний. Томск, С. 32.

⁶ Бибиков С.Н. Поселение Лука-Врублевская. С. 19; Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М., 1990. С. 73 — 74; Алкин С. Раннеэнеолитическая культура Синлунва... С. 77 — 78.

⁷ Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлении восточных славян. Ленинград, 1983. С. 61.

⁸ Кричинная Н.А. Эпические произведения о принятии строительной жертвы // Фольклор и этнография. Ленинград, 1984. С. 156 — 157.

КУЛЬТ КАМЕННЫХ ИЗВАЯНИЙ В СИСТЕМЕ БЕЛОЙ ВЕРЫ ХОНГОРАЯ

В.Л. Бутанаев

Каменные изваяния в долине Среднего Енисея принадлежат к различным эпохам начиная от энеолитической культуры (II тыс. до н. э.) и заканчивая кыргызским временем (VI — XIII вв.). Современные хакасы (историческое самоназвание «хоорай») подобные стелы называли «иней тас», т. е. каменные бабы.

По хакасским поверьям «иней тас» — это богатыри и герои Хонгорая (т. е. Хакасии), по отношению к которым люди должны проявлять особое почтение. Проезжая мимо них, хакасы должны остановиться, окропить изваяние вином, накормить маслом, а затем троекратно обойти по солнцу и поклониться.

Проехать мимо обелисков и не почтить их считалось крайне предосудительным. Духи — хозяева истуканов рассердятся и отомстят. У тех, кто не соблюдал обычай, преворачивались телеги, распрягались кони, вслед им летели камни. Память предков надо было чтить, а потому рядом с идолами запрещалось громко разговаривать, кричать, тем более нельзя было наносить им какой-либо вред или выкапывать из земли. Благочестивым людям, следовавшим заветам предков, богатыри, за свои подвиги удостоенные чести застыть в камне, изредка представляли в живом облике и дарили счастье.

Хакасские женщины ежегодно совершали моление перед истуканами и просили «иней тас» оберегать их детей. В долине р. Абакан, в местности Хамхазы, стояло особо почитавшееся изваяние Улуг-хуртуях-тас — Великая каменная старуха. Согласно мифам в ней была сосредоточена жизненная сила людей. Потому-то у абаканских хакасов всегда было много детей.

Но в 1954 г. археолог А.Н. Липский выкопал «старуху» и установил ее в музей. Последствия не заставили себя долго ждать. Однажды он застал перед изваянием молодую хакасскую, державшую перед ртом каменного изваяния чашечку с аракой — молочной водкой. Рот «старухи» был обильно вымазан сметаной. Женщина что-то шептала, постоянно кланяясь Хуртуях тас. Сопровождавшая ее пожилая хакасска призналась, что у нее невестки нет детей, и, прослышав о том, что Хуртуях тас увезли в Абакан, они обе поспеши-

ли сюда просить хранительницу жизненной силы о помощи.

Другое известное изваяние стояло в долине р. Аскиз (левый приток Абакана), и ему испокон веков поклонялись хакасы из рода Мойнаташевых. Во второй половине XIX в. ретивые миссионеры разбили каменного кумира. Несмотря на это люди продолжали совершать жертвоприношения перед горой Иней-таг, на месте, где прежде стоял идол.

У поборников христианства нашлись последователи-атеисты. В 1955 — 1956 гг. при прокладке железной дороги Абакан — Новокузнецк почитаемую скалу Иней-таг взорвали. Взорвали не по необходимости, а просто так, ради того, чтобы доказать неразумным аборигенам беспочвенность их суеверий. С тех пор никто больше не совершал здесь жертвоприношений.

К северу от Абакана под горой Куня-таг находилось изображение каменного быка Кок-пуга. В нем была сосредоточена душа — жизненная сила скота. От рева каменного быка все коровы становились стельными, и у степных хакасов было много скота. Благодарные местные жители каждые три года совершали перед изваянием моления и приносили жертвы. Образованные люди с этим примириться не могли, и быка забрали в музей.

Был еще хранитель овечьих душ — «биджинский баран». Когда его стали выкапывать, чтобы перевезти в музей, прибежал чабан, пасший овец неподалеку, и с кнутом стал защищать изваяние. «Увезешь кюзе», — твердил старик, — «наши овцы плохо плодятся будут!» Его не послушали.

В июсских степях на севере Хакасии все знали уникальное средневековое каменное изваяние Хозан-хыс — букв. девушка-заяц. Мифы рассказывали, что это окаменевшая принцесса, душа которой превратилась в зайца. Во время моления на голову Хозан-хыс повязывали красный платок, а талию опоясывали кушаком. Все собравшиеся кропили истукана вином, подносили продукты, бросали деньги. И Хозан-хыс никому не отказывала в своем покровительстве: дети росли здоровыми, а скот быстро размножался.

К сожалению, судьба этого каменного изваяния тоже оказалась печальной. Некий крещеный

хакас по фамилии Итеменев решил надругаться, над святыней. Он отбил Хозан-хыс голову и привез к себе домой. Ночью он услышан в юрте плач женщины и, испугавшись, отвез голову обратно. Долгое время статуя стояла без головы, а потому прежней силы в ней уже не было. Однажды известный шаман Аралай-хам привез к Хозан-хыс своего больного сына. Несмотря на моления и жертвы, сын умер. Тогда разгневанный Аралай-хам окончательно разбил истукана.

Култ каменных изваяний сохранялся у хакасов до начала XX в. В долине р. Ниня почиталась Хыргыс-иней-тас — изваяние, принадлежавшее роду кыргызов. Каменная фигура располагалась на специальном пьедестале в нише горы. Хыргыс-иней-тас сидела, поджав ноги по-турецки и держа руки на бедрах. Лицо статуи имело явно монголоидные черты. Это было изображение праматери кыргызов, от которой зависела их судьба. При всеобщем благоденствии Хыргыс-иней-тас спокойно сидела в нише. Но если роду кыргызов грозило несчастье, она поворачивалась в ту сторону, откуда следовало ждать беды.

Ежегодно в июле на новолуние истукану приносились в жертву девять белых барашков с черной головой. Животных забивали особым ритуальным способом «озеп», вспарывая грудную полость и разрывая аорту около сердца. На каменном столике перед Хыргыс-иней раскладывали другие приношения: никем не пробованное вино и хакасский сыр. Голову истукана повязывали красным платком, а губы смазывали пищей.

Мужчина, руководивший молением, обряжался в костюм невесты и специальный головной убор с прикрепленными к нему зелеными лентами. Возможно, это означало, что он готовился

вступить в брак с духами — хозяевами истукана ради чего и требовался «подвенечный наряд». Остальные молящиеся, напротив, головные уборы снимали.

Молитва кыргызской праматери начиналась с просьбы о даровании счастья роду кыргызов и заканчивалась настоятельным требованием обеспечить приплод скота. Каждый, кто приносил заклание овец, получал от окаменевшей праматери искомое счастье, и ему гарантировалось равно приумножение семейства и скота. Заканчивалось жертвоприношение пиром и сожжением костей и шкур на ритуальном костре. Мясо, разумеется, съедали. Богам и идолам Древней Греции, и в Хакасии всегда почему-то доставались не лучшие части жертвенных животных. Оно и понятно: духи вполне могли довольствоваться субстанцией, главное — уважение.

В 1900 г. истукан Хыргыс-иней-тас был увезен учеными мужами в Минусинский музей. Однако кыргызы упрямо продолжали совершать моления в святом для них месте вплоть до коллективизации. С победой социализма жертвоприношения прекратились, видимо, за отсутствием белых барашков с черной головой. Неудивительно, что с приплодом скота дела обстояли небогато.

Сегодня настали иные времена, и ныне общество хакасских традиционных верований развернуло кампанию за возвращение изваяния «по месту жительства». В первую очередь речь идет конечно, о старухе. Неошаманисты и бурханисты настаивают, что только восстановление культа Улуг-хуртаях-тас может спасти народ от вырождения, а хакасскую культуру от исчезновения.

ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ КОРЕННЫХ НАРОДОВ СИБИРИ

В.М. Кулемзин

Под верованиями принято понимать формы религии, предшествующие мировым. Под мировоззрением, как известно, понимают суммарное представление о мире, не сводимое к распространённой в данной культурной среде форме религии, морали, праву, науке. Тем не менее в отдельных работах встречается словосочетание «языческое мировоззрение», «христианское мировоззрение», «научное мировоззрение». Этнографы и религиоведы обратили внимание на то, что религиозный комплекс обладает удивительной особенностью: новое не вытесняет старого, а наслаивается на него.

Неудивительно поэтому, что современное мировоззрение коренных народов Сибири представляет очень сложный комплекс различных верований и религий. Порой этот комплекс совершенно не поддается расчленению и анализу.

Иногда в нем имеет место взаимоисключение или несовместимые представления. Так, огонь в сакральном значении отправляет горящие вещи в верхний или нижний миры, а в обыденном понимании он просто уничтожает вещь. В связи с последними представлениями остатки трапезы, хотники никогда не бросают в костер — их осваивают на съедение муравьям, птицам и прочей живности.

В традиционной культуре везде и во всем сакальному противостоит обыденное (мирское). Однако последняя из ступеней — научное мировоззрение, иначе называемое материалистическим, не терпит сакрального. Береста, например, не рассматривается вещью, разделяющей мир освоенный от мира потустороннего, сакрального, метафизического. Да и самих этих миров научное мировоззрение не признаёт.

Однако это научное мировоззрение у коренных народов Сибири отягощено прошлым, ибо народная фантазия наполняет его сакральным.

Иногда сакральное меняется местами с обыденным, иногда сакральный характер обретает все

события прошлого без исключений; наоборот, железо, река, огонь теряют сакрализацию (железо ассоциируется с трубами, бульдозерами, нефтяными вышками; река перевозит все эти вещи вместо того, чтобы соединять верхний и нижний миры; огонь уничтожает кедровые и ягельники).

В фольклоре имеет место абсолютизация героя, богатыря, воспеваются его превосходство над возможностью техники; шаманы и знахари ждут своего часа, ибо медицина часто бессильна.

Иногда расчленяется на две внутренние сферы сама наука как форма общественного сознания: в ней выделяется сакральное и общедоступное.

Наличие несовместимого в прошлом (традиционном) мировоззрении создало благоприятную основу для терпимости к чуждым религиям.

Надо отметить, что сам термин «мировоззрение» вряд ли является категорией научного аппарата: слишком широко и неопределенно он трактуется. Правда, именно в этом и состоит его привлекательность — скорее как художественного образа. Термины «верования», «формы религий», «фетишизм», магия, «анимизм», «монотеизм», «материализм», несмотря на порой разную трактовку, все-таки являются более надежными ориентирами в научном движении.

Характерно распространение и обострение интереса к так называемому миллинаризму (от лат. mille — тысяча), согласно которому в начале каждого тысячелетия сатанинские силы выходят из-под контроля. В хантыйской культурной среде полагают, что это следствие бескомпромиссной борьбы с шаманами — укротителями злокозненных духов; здесь получил распространение термин «чек попэт», которым обозначают всемирное зло, войну, терроризм, массовое сумасшествие. Во многих местах Сибири полагают, что если не оправдываются надежды на движение в защиту национальных культур, то сатанинские силы так и останутся вне контроля.

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ У КОРЕННЫХ НАРОДОВ СИБИРИ: ИСТОРИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ (НА ПРИМЕРЕ ХАКАСИИ)

С.Г. Скобелев

Последнее десятилетие для коренных народов Сибири, как и для большинства населения бывшего СССР, стало периодом серьезных трансформаций в мировоззрении. Наиболее характерным явлением был стремительный рост национального самосознания, что проявилось в желании людей лучше узнать свою историю, культуру, язык, традиции и обычаи. В результате отчетливо обрисовались тенденции возврата к традиционным культурным ценностям, и в первую очередь в сфере религиозных воззрений, т. е. традиционная культура преимущественно и формируется на основе религиозного мировосприятия. Данное явление, зачастую сопровождаемое серьезными противоречиями, привело к существенным деформациям в, казалось бы, устоявшемся религиозном мировоззрении коренных народов Сибири. Особенно это заметно на примере хакасов — крупного сибирского этноса, имеющего глубокую историю, одну из древнейших не только для Сибири, но и бывшего СССР.

Традиции, обычаи, весь уклад жизни и, конечно, религиозные воззрения любого этноса формируются из многих составляющих. Для хакасского народа, с его более чем полуторатысячелетней историей, было характерно постоянное воздействие на него культур, традиций и религий других народов и цивилизаций. Традиционные верования предков хакасов испытали влияния многих религиозных течений. Так, на наиболее древних этапах своей истории (вторая половина I тыс. н. э.) они ощущали некоторое воздействие манихейства, что подтверждается сведениями письменных источников и данными археологии¹. К этому времени относятся и свидетельства проникновения в Южную Сибирь буддизма (находки изображений Будды-воина; хранятся в фондах Минусинского краеведческого музея), а позднее и христианства несторианского толка (о широком распространении несторианства в Центральной Азии XIII в. много пишет Гильом де Рубрук; явные следы бытования христианства отмечены в историческом фольклоре и даже в древней топонимике Хакасии)². В позднемонгольское время

(видимо, с начала принятия монголами буддизма и до начала XVIII в.), когда территория Южной Сибири официально или фактически входила в состав монгольских государств Алтын-хана и Джунгарии, наиболее заметным стало воздействие одной из четырех мировых религий — буддизма (ламаизма), свидетельства чему, кроме данных археологии, мы находим уже в письменных источниках и фольклоре³. С начала XVII в., с приходом русских, предки хакасов вновь знакомятся с полностью забытым христианством, на этот раз в виде православия, которое получает заметное распространение у них в XVIII в., а к концу 70-х годов XIX в. становится официальным вероисповеданием. Однако вплоть до 40 — 50-х годов XX в. в среде коренного населения сохранялось заметное влияние шаманов, являвшихся носителями традиционных религиозных верований, которые разные исследователи называют шаманизмом, шаманством, многобожием и т. п. терминами⁴. Вместе с тем, некоторые авторы считают, что в эпоху средневековья в Кыргызском каганате, как и у всех древних тюрков, исповедовалось единобожие (культ Неба), следы которого, как они полагают, в незначительных деталях можно проследить и сейчас. Однако уже к началу детальных этнографических обследований в XIX в. говорить даже об элементах реального единобожия у «абаканских татар» в виде культа Неба не приходилось; ими не понималось даже христианское учение о едином боге⁵. Надо полагать, что обрядовая практика отправления культа неба (церемониал) не происходила из собственной оформившейся религии древних тюрков, а, возможно, была заимствована их правящей верхушкой в эпоху раннего и развитого средневековья из обрядовой практики существовавших на территории Китая императорских домов разных династий, подражать которым стремились все каганы, в том числе Кыргызский. Этот культ, как главный (или основной) в религиозной практике, видимо, был таким же слабо укорененным заимствованием, как ранний буддизм, манихейство, христианство несторианского толка и позднейший буддизм, и

этому не мог вытеснить из повседневной жизни большинства населения обычный для него шаманизм и многобожие. Таким образом, в религиозных воззрениях хакасов и их ближайших предков ко времени принятия православия не имелось устоявшейся традиции единобожия, что является достаточно важным моментом, позволяющим понять причины некоторых тенденций современных этноконфессиональных процессов.

Начиная с конца 80-х годов XX века для общественной жизни Хакасии характерным явлением стало проведение больших национальных праздников, фольклорных фестивалей и т. п. действий. В качестве целей декларировалось возрождение национальной культуры, возврат к культурным ценностям традиционного хакасского общества. Поскольку почти все праздники и другие мероприятия, понимавшиеся как национальная культура, были связаны с теми или иными проявлениями традиционных дохристианских верований и являлись главным образом обрядовыми действиями, организаторы этих мероприятий с неизбежностью вынуждены были обращаться к традиционной религиозной практике, часто отказываясь от соблюдения предписаний и норм православия — официальной конфессии верующих хакасов. Анализ состава основных организаторов мероприятий подобного рода показывает, что безусловное большинство этих людей ранее официально считали себя атеистами и принадлежали к национальной интеллигенции (научные работники, преподаватели, инженеры и т. п.). Среди же рядовых участников праздников присутствовало значительное число православных хакасов, не принадлежавших к интеллигенции, которые ранее в большинстве своем не идентифицировали себя с атеистами. Для последних участие в традиционных религиозных обрядах, официально запрещаемых христианской церковью, стало серьезной ломкой духовных устоев. Учитывая, что 50 % хакасов по опросу лета 1996 г. отнесли себя к приверженцам православия⁶, данная проблема касалась очень большого числа коренных жителей.

Для традиционного общества, где культура или основные культурные ценности формируются преимущественно на основе религиозного мировосприятия, характерна заметная абсолютизация и консервация собственных культурных ценностей и недооценка, а также иногда отторжение иноэтнических. В жизни многих хакасов в современных условиях это, в числе прочих явлений, приводило к необходимости осознанного отказа от православия как религии, принесенной русским населением — наиболее близко проживающим, но чужим этносом. Русское же население не рассматривалось как враждебное хакасами в 90-е годы, судя по данным социологических опросов; более того, оно оказывалось даже союзником в открыто неприязненном отношении хакасов к выходцам с Кавказа⁷, что проявилось, например, в погроме кавказцев в пос. Ши́ра, когда хакасы и русские в этих событиях выступили единым фронтом. Одновременно отказ от православия и не-

которых других, «чуждых», культурных ценностей не означал приобщения к мировоззренческим и культурным традициям, которые могли стать единственными для всего хакасского народа, поскольку история его формирования была достаточно сложной и до сих пор в составе этноса выделяются разные по происхождению этнические группы — качинцы, сагайцы, кызылцы, бельтыры и др. Соответственно, для каждой из этих групп и традиционные культурные ценности были различными. Последовательное выполнение принципа возврата к своим собственным ценностям и отторжения иноэтнического привело к тому, что скоро и национальные праздники, первоначально мыслившиеся их организаторами как общенациональные и культуросозидающие, с неизбежностью превратились в обрядовые, религиозные действия, осуществляемые «своими шаманами», в праздники этнических групп, а затем в ряде случаев и в чисто родовые. На этой почве, при дальнейшем развитии таких процессов, назревала вполне вероятная возможность разделения еще до конца не сформировавшейся нации на отдельные этно-территориальные и даже родовые группы. Данная ситуация, к счастью, была быстро осознана некоторыми инициаторами движения, так и теми, для кого эти мероприятия организовывались; часть из них, в том числе и по этой причине, уже в первой половине 90-х годов отошла от активного участия в движении.

В сфере чисто мировоззренческой отказ от православия и поиск собственных религиозных ориентиров объективно означали возврат от единобожия к шаманизму или многобожию, т. е. реальный регресс в мировоззрении, обращение к явлению низшего порядка, уже изжившему себя, основанному на древнейшем и простейшем принципе построения идеологических конструкций на базе взаимоотношений человека и окружающей природы. Поэтому попытки внедрения в широких масштабах вместе с традиционными культурными ценностями и традиционных верований, исторически бесперспективные, многим здравомыслящим людям виделись заранее обреченными на неудачу. Первоначально руководителями этого движения данная проблема вполне осознавалась, и ими предполагался возврат не к тому, что было зафиксировано у предков хакасов в последние 100 — 150 лет, а к якобы существовавшему у всех тюрков в эпоху раннего и развитого средневековья собственному единому культу неба, понимавшемуся как реальное единобожие. Однако все попытки внедрения этого обновленного культа неба по ряду причин, главной из которых было именно отсутствие традиции единобожия в собственных дохристианских религиозных воззрениях, оказались тщетными, и к середине 90-х годов в руководстве движения уже преобладали люди, слабо или совсем не осознававшие последствий возврата к шаманизму и искренне полагавшие, что это и станет реальной основой возрождения традиционных верований и создания единой для всех хакасов религии. Сторонники же

возврата к культу неба также постепенно отошли от участия в движении.

Большинством хакасов, живущих в современном обществе, бесперспективность полного возврата к традиционным культурным ценностям и нормам жизни традиционного общества вполне осознается. Реально это вело бы к национальной замкнутости, обособленности от процессов современного общественного развития, существенному снижению уровня инноваций во всех сферах собственно этнического развития, подчинению интересов личности потребностям традиционного общества, определению индивидуальных мотиваций общинными принципами. Вполне понятно, что для большинства простых людей, в т. ч. и части участников национально-культурного движения, такая ситуация была неприемлема, поскольку она приводила к противоречию с их уже достаточно развитыми индивидуалистическими устремлениями. Сторонниками возврата к нормам жизни традиционного общества лишь в ограниченных масштабах мог использоваться и такой важный аргумент (обычно весьма значимый в подобных ситуациях), как декларация большей способности традиционного общества к сохранению численности этноса путем создания препятствий для ассимиляционных процессов, поскольку в течение XIX — XX вв., за исключением периода Великой отечественной войны, численность хакасов возрастала так же как и в 90-е годы: с 1989 по 1995 г. их численность на территории автономии выросла на 2 804 человек, составив на 1 января 1996 г. 65 679 человек⁸. Более того, в 90-е годы показатели прироста хакасского населения всегда были лучше, чем у представителей других национальностей, проживавших на территории республики; так, если в 1995 г. прирост совокупного населения Хакасии был отрицательным (–4,1 %), то у хакасов он был положительным (+0,06 %)⁹. В результате уже в середине 90-х годов заметно проявилась тенденция к угасанию движения за так называемое «культурно-национальное возрождение» и охлаждению его участников к идеям восстановления традиционных культовых верований. Созданное в начале 90-х годов общество традиционной религии — шаманизма испытывает в настоящее время кроме теоретических и организационных серьезные трудности и финансового порядка, что ясно говорит об уровне поддержки его со стороны коренного населения, хотя, по данным некоторых опросов 1994 и 1996 гг., около четверти хакасов и называли себя приверженцами шаманизма¹⁰.

Как следствие этих процессов, возникла опасность новых деформаций в мировоззрении. Так, если часть участников движения вернулась к атеизму или ценностям православия, то другая, и достаточно многочисленная, часть вверглась во власть оккультизма. Последствия были достаточно тяжелыми, в том числе отрицательно сказывающимися и на демографии коренного населения. Так, по данным социологических опросов 1996 г., лишь 29 % хакасов назвали смыслом жизни жела-

ние продлить свой род¹¹. Не в последнюю очередь проблемы мировоззренческого плана привели и к такому явлению, как очень высокий процент самоубийств коренных жителей: например по Аскизскому району Хакасии среди совершивших акты суицида в 1996 г. было 66,7 % хакасов¹². Хакасия в настоящее время является одним из центров экзотических верований не только Сибири, но и России. При этом активное участие в пропаганде учений принимают и представители коренного народа, в основном молодого и среднего возраста. Большим (30 — 50 % при 11 % численности хакасов в составе населения Республики Хакасия) является удельный вес хакасов среди баптистов, иеговистов и членов харизматической Церкви Прославления¹³. Причины этого явления обусловлены сложной историей религиозного развития этноса. Так, христианство у большинства предков хакасов стало официальной религией не слишком давно и даже к началу советской эпохи оно еще не укоренилось. В течение всего этого времени православие ожесточенно боролось с остатками шаманизма. Не успев утвердиться, оно само, вместе с шаманизмом, подверглось в советское время сильным преследованиям. У коренного населения в течение достаточно короткого по историческим меркам периода шла постоянная ломка мировоззрения, что накладывалось на сложную историческую картину его формирования и не могло пройти бесследно.

Развитие религиозной ситуации хакасов в современных условиях является, конечно, особым во многом отличным от того, что характерно для вероисповедания других народов Сибири. Однако имеется ряд моментов, общих для большинства этих этносов. Главной в процессе обращения к традиционным культурным ценностям оказывается необходимость определиться с вопросом вероисповедания. Как правило, это заканчивается попытками возврата к традиционным религиозным верованиям (чаще всего к шаманизму) при частичном или полном отказе от христианства (у большинства народов) или буддизма (у бурят и тувинцев). Но затем характерная для общин, приверженных традиционным ценностям, подчиненность интересов личности обществу вступает в противоречие с уже достаточно развитыми к настоящему времени индивидуалистическими устремлениями и особенно формирующимися в условиях современного общества духовными потребностями. Одновременно, как это имело место в случае с хакасами, возникают тенденции разделения этноса на группы, из которых они сформировались не так давно. Эти обстоятельства, а также исторически бесперспективное соперничество традиционных верований с мировыми религиями приводят в итоге к тому, что часть людей достаточно быстро отказывается от своих намерений и либо возвращается к прежним (атеистическим или религиозным) воззрениям, либо обращается к новым, экзотическим верованиям. Последнее должно всегда учитываться, и общество в лице таких институтов, как государство и церковь (православие и буддизм),

обязано уделять данной проблеме максимальное внимание. Безразличие общества в этом вопросе может дорого обойтись, примеров чему вполне достаточно в современной жизни некоторых стран бывшего СССР.

Процессы в религиозной практике, весьма показательные, у хакасов продолжаются. Их интенсивность к настоящему времени, видимо, максимальна по сравнению с подобными процессами у

других коренных народов Сибири. В данном отношении Хакасию, условно говоря, можно рассматривать как испытательный полигон, позволяющий предсказать развитие религиозной ситуации у других этносов. Поэтому проблемы в области религиозной ситуации у хакасов нуждаются в постоянном изучении и внимательном отношении.

История Хакасии с древнейших времен до 1917 года. М., 1993. С. 104, 108 – 109; Кызласов Л.Р. Святилище Уйбатского города // Археологические открытия 1977 г. М., 1978. С. 246 – 247.

Рубрук Г., де. Путешествие в восточные страны. М., 1997. С. 88 – 189; Бутанаев В.Я. Этническая культура хакасов. Абакан, 1998. С. 268; Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Хакасский исторический фольклор. Абакан, 2001. С. 75 – 76.

Бутанаев В.Я., Худяков Ю.С. История енисейских языков. Абакан, 2000. С. 161; Котожеков Г.Г. Культура народов Саяно-Алтайского нагорья. Абакан, 1992. С. 59.

Котожеков Г.Г. Культура народов... С. 64 – 66. Там же. С. 67.

⁶ Анжиганова Л.В. Мировоззрение хакасов в конце XX в.: традиционное и современное // Россия и Хакасия: 290 лет совместного развития. Абакан, 1998. С. 173.

⁷ Жители Хакасии о своей жизни. М. – Абакан, 1994.

⁸ Тугужекова В.Н. Современное состояние хакасского этноса // Этносоциальные процессы в Сибири. Новосибирск, 1998. Вып. 2. С. 94.

⁹ Там же. С. 94 – 95.

¹⁰ Анжиганова Л.В. Мировоззрение хакасов... С. 173.

¹¹ Там же. С. 176.

¹² Тугужекова В.Н. Современное состояние хакасского этноса. С. 95.

¹³ Анжиганова Л.В. Мировоззрение хакасов... С. 173.

УСТОЙЧИВЫЕ И ИЗМЕНЯЮЩИЕСЯ ЧЕРТЫ В ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ ХАКАСОВ ПЕРИОДА ХРИСТИАНИЗАЦИИ

М.Ю. Арчимачев

В истории народов Южной Сибири обнаруживается влияние разных верований, поэтому, анализируя религиозные представления народов, можно выявить религиозный синкретизм — слияние религиозных систем, культов, обрядов. Но уникальные явления культуры, созданные в разные эпохи, не в состоянии заменить друг друга. Они могут лишь дополнить или нивелировать друг друга. Не менее актуальной остается проблема объяснения устойчивости отдельных компонентов. По словам К. Леви-Строса, устойчивость в культуре не менее загадочна, чем изменчивость¹.

XX век хакасы встретили двоеверцами: восприняв ряд положений православия, они не отказались от языческой веры и сохранили многие обычаи и обряды. Священник Орфеев, работавший среди хакасов, отметил, что инородцы не могут отрешиться от вековых преданий и обычаев, которые унаследованы ими от далеких предков — язычников и вошли в плоть и кровь, а потому и религиозное мировоззрение инородцев представляет собой двойственность, а верования и обряды нередко представляют смесь христианских понятий с языческими².

Если первые сведения о крещении хакасов относятся к концу XVII века, то православная обрядность стала, видимо, проникать значительно раньше — с появлением на Енисее русских промышленников. Их проникновение в Сибирь происходило на огромных территориях, с различными традиционными обрядами населяющих их племен. Присоединение к России бассейна среднего и частично верхнего течения Енисея (от устья Подкаменной Тунгуски до Красноярска) имеет длительную историю. Освоение русским населением Енисейского края начинается с северной его части, охватывающей территорию бассейнов р. Таз, Турухан, низовий Енисея и его крупнейших притоков. Бесспорную роль в этом сыграла традиция поморских промышленников, достигавших низовьев Оби еще в конце XIV — начале XV вв.³ С.В. Бахрушиным описаны древнейшие пути освоения Сибири русскими промышленниками из Поморья к устью Оби: морской путь — через Югорский шар, Карское море и полуостров Ямал и «чрезкаменный» путь по Печоре через Уральс-

кий хребет⁴. Оба пути широко использовались поморскими путешественниками в XVII в. Во втором десятилетии XVII в. все большее значение стали приобретать пути, «выводившие с Вычегоды к Верхотурью и Тобольску, откуда по системе Иртыша и Оби промышленники попадали через Обскую губу или в Мангазею, или на Енисей». Таким образом, путь проникновения русских промышленников связывал Поморье и Западную Сибирь с Енисеем. Вероятно, в конце XVI — начале XVII в. русские промышленники стали проникать на среднее течение Енисея. Укрепление власти русского правительства на среднем течении Енисея стало осуществляться с первых лет XVII в. как только на Оби были основаны города Сургу (1594), Нарым (1596), Томск (1604), Кетск (1605). Из Томска царские власти стали активно вторгаться в пределы кыргызских владений.

Состав русского промышленного люда и пути его продвижения на Средний Енисей являются немаловажным фактором в изучении религиозного синкретизма в погребальной обрядности хакасов. Так, сохранившиеся у хакасов до этнографической современности надмогильные четырехугольные деревянные сооружения с двускатной крышей в виде срубов были распространены у многих народов Сибири (тувинцев, якутов, алтайцев), народов Севера (ненцы, селькупы, кеты, обские угры, тобольские и иртышские татары), Зауралья (ханты, манси) и у русских Севера, где их называли «голбцы» или «столпы». У хакасов надмогильные «домики» назывались «голбчиками», «частырмай» (часовня), «колок» (тень). Сруб над могильным холмом у печорских коми назывался «покойник сруб». Срубы над могилой наблюдаются и у русских Верхней Печоры, которые являлись выходцами из Камского Приуралья. А.И. Терюков считает, что появление срубов над могилой у печорских коми связано с влиянием русского старообрядческого населения Приуралья или, возможно, свидетельствует о ранних зырянно-остяцких контактах⁵. Обь-Иртышская лесостепь в XVII — XVIII вв. была населена и барабинскими татарами, и племенами южных угров, памятники которых в изначальной стадии испытали мощное влияние тюркского и угорско-

го миров⁶. Таким образом, ареал надмогильных деревянных срубов обширен: от тюркоязычного населения Южной Сибири, обских утров Западной Сибири, народов Севера до русского населения Поморья, что соответствует путям проникновения и взаимодействия русского населения с автохтонным населением Сибири. «Голбчики» у хакасов далеко не повсеместны. Для степной зоны Минусинской котловины в составе современных кладбищ характерны могилы с овальной насыпью из плит или рваного камня. По словам информаторов этого района, «сарайчики» делала кацинцы (этническая группа хакасов), которые переняли этот обряд у русских⁷. Сагайцы — этническая группа хакасов лесостепной и подтаежной зоны — свидетельствуют, что надмогильные срубы перешли к ним от кацинцев. Возведение надмогильных четырехугольных деревянных срубов органично вошло в традиционное представление многих народов, в том числе хакасов, о «душе» в загробном мире.

Ю.С. Худяков правомерно делает вывод, что существенную роль в распространении православия среди кочевников Минусинской котловины сыграли представители кацинцев, ранее других принявших крещение и переселившихся от Красноярска в степные районы в первой половине XVIII в.⁸ В долине р. Качи было раскопано четыре могильника: Монашка (11 погребений), Высокая (7 погребений), Шишка (2 погребения), Бадалык (2 погребения) и одиночные погребения: Шишка-1 и Березка, содержавшие погребения по обряду трупоположения. Почти все раскопанные погребения представляют собой округлые кольцевые или сплошные каменные выкладки. Кроме трупоположения в погребальном обряде присутствовало и трупосожжение. Внутримогильные сооружения — рамы из плах, колоды, гробы. В погребальном инвентаре присутствуют предметы русского производства. Во всех мужских погребениях обнаружены луки, железные наконечники стрел, конская сбруя, характерная для позднесредневековых памятников Евразии⁹. На поясах погребенных находились железные пряжки прямоугольной формы. Тут же находилась глиняная, деревянная, берестяная посуда. Часто встречаются остатки одежды из кожи, шелка, лунка, кожаная обувь типа сапог, головные уборы из кожи и бересты, украшения (бронзовый перстень со стеклянной вставкой, бусы, серьги из бронзы и серебра, бубенчики, пуговицы), отнесенные исследователями¹⁰ к русскому производству. В погребении обнаружена серебряная русская монета XVIII в. В более древнем погребении на г. Березка отсутствовали вещи русского происхождения. Изученные погребения датируются XVI — XVIII вв. и относятся к проживавшим здесь смешанным тюркоязычным кацинцам аринцам.

Знакомство с православными догматами не трясилось на отправлении погребальных обрядов, и несмотря на активизацию политики христианизации хакасы по-прежнему оставались ша-

манистами. В ходе работ южносибирского отряда Северо-Азиатской комплексной экспедиции в 1982 г. в Бейском районе на правом берегу р. Табат было обследовано погребение в составе могильника Ортызы-Оба, где среди атрибутов шаманского культа (шумящие подвески, «дудки — свирели», «стреляющая змея» — принадлежность плаща для камлания, раковины каури, бронзовые сферические бляшки, бронзовая подвеска-амулет) находились предметы русского производства (железный топор, складной нож, бусы), датируемые второй половиной XVII в. — началом XVIII в.¹¹

По данным Н.Ф. Катанова¹², кацинцы хоронили умерших головой на запад, в деревянных колодах или гробах. Обряд захоронения трупов в гробу или колоде под овальной каменной насыпью появляется с начала XVIII в.¹³ Кладбища кацинцев, бельтыров, сагайцев, койбалов и шорцев представляют собой несколько рядов овальных холмиков, длиной 2 — 4 м и шириной 1,5 — 2,5 м, заваленных плитами рваного камня. Могильная яма неглубокая — до 0,8 — 1,5 м и соответствует росту погребенного. Положение погребенного: вытянут лежа на спине, головой на запад, реже на восток. Руки вытянуты вдоль тела или сложены на груди (по христианскому обычаю). Как в женских, так и в мужских погребениях рядом с колодой в ногах или в изголовье лежат остатки седла или стремена. Характерным инвентарем являются также: деревянные миски, чашки, ложки, берестяные туески, фарфоровые чашки и блюда, стеклянные бутылки с обломанными горлышками. Кроме того, в мужских могилах часто встречаются железные ножи с деревянной ручкой, ружья, луки, колчаны со стрелами, в женских — ножницы, корнекопалки. Если при жизни покойный курил, то в гроб клали трубку и табакерку; если умерший при жизни любил музыку и играл на каком-то инструменте, то в гроб клали и музыкальный инструмент. Недалеко от могилы, на ближайшем дереве, вывешивали шкуру с хвостом и копытами убитой при похоронах лошади. Кацинцы же тушу лошади клали в могильную яму. При этом сопроводительный инвентарь обязательно ломался в соответствии с традиционным мировоззрением.

По описанию П.С. Палласа, у бельтыр гроб с крышкой делали из обрубленных досок и связывали веревкой. В таком виде его ставили на сучья деревьев¹⁴. «Сказ Красноярских детей Прокопия Моногрешного, Семена Аксакова, Ивана Саламатова» отмечает, несмотря на то, что в н. XVIII в. все конбалы считались христианами, религиозные традиции оставались прежними: «и как оные татары умирают, то они в том же платье и кладут в чем он ходил, и сверх того обвяжет его берестой и отвозят на высокие горы и на тех горах ставят четыре столба, вышиною в печатную сажень и на верху делают мост и на оный мост одного мертвого положат и сверх того накрывают берестой же и обвязывают прутьями и те столбы называются у них лабазами, а других мертвых закапывают в

землю»¹⁵. Обряд сагайцев мало отличался от бельтырского и качинского. На общность их культуры и быта обращали внимание Г.Ф. Миллер и П.С. Паллас. В 1972 — 1973 гг. В.А. Дремовым было раскопано 247 могил на кладбищах улуса Агаскыр, Ошколь, принадлежащих кызыльцам¹⁶. Некоторые могилы отмечены сооруженными на поверхности деревянными срубками, другие — небольшими задерненными холмиками. Погребенные положены в колоды, иногда обернутые шерстяной материей, под головой травяные или перьевые подушки. К христианскому обряду относятся бумажные венчики на лбу некоторых захороненных, свечи в руках и нательные кресты. Христианские могилы раскопаны Красноярской археологической экспедицией Черновой лог-I — II, отличаются скромным инвентарем и наличием медных нательных крестов у погребенных.

Наибольшее привлечение населения Хакасско-Минусинской котловины к православной вере

сказалось на отправлении погребального обряда. В 1859 г. всем родовым старостам был разослан Приказ по Высочайшему Повелению, в котором предписывалось предавать умерших крещенных инородцев земле не иначе как по христианскому обряду. Погребение по вековым традициям объявлялось противным христианской вере, и приказано было, чтобы кладбища обносились оградой. Над могилой крещенных ставили крест, над некрещеными — деревянный столбик.

Принятие хакасами христианства выразилось прежде всего в выполнении ими требуемой православной обрядности, ее внешних атрибутов, догматика оставалась им чуждой и непонятной, чем доносили в рапорте священнослужители Акизской Петропавловской церкви в 1869 г. Православное мировоззрение не заменило у хакасов вековых преданий и обычаев, в результате чего они оказались в роли двоеверцев.

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. М. 1983. С. 53.

² Енисейские Епархиальные ведомости. 1885. № 23. С. 365.

³ Александров В.А. Русское население Сибири в XVII — начале XVIII в. М., 1964. С. 13.

⁴ Бахрушин С.В. Очерки по истории колонизации Сибири в XVI и XVII вв. Науч. тр. Т. III. Ч. I. С. 80 — 83.

⁵ Терюков А.И. Погребальный обряд печорских коми // Полевые исследования института этнографии 1977 года. М., 1979. С. 83 — 86.

⁶ Молодин В.К., Елагин П.С. Погребение Сперановского этапа потчевашской культуры Барабы. С. 140 — 149.

⁷ Килижекова Агрофена Николаевна, 78 лет, с. Аршаново Алтайского района Республики Хакасия. Асочакова Дарья Павловна, 82 года, с. Бельтыры Аскизского района Республики Хакасия.

⁸ Худяков Ю.С. Роль конфессионального фактора в этнической консолидации коренного населения Минусинской котловины в XVIII — XX вв. // Этносы Сибири: история и современность. Красноярск, 1994.

⁹ Скобелев С.Г. Аборигены Красноярской лесостепи в

позднем средневековье // Аборигены Сибири: проблемы исчезнувших языков и культур. Новосибирск, 1995. Т. 2. С. 40.

¹⁰ Молодин В.И. Могильник Кыштовка. Новосибирск, 1975. Скобелев С.Г. Указ. соч. С. 40.

¹¹ Худяков Ю.С., Скобелев С.Г. Позднесредневековое шаманское погребение в могильнике Ортызы Оби // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 105.

¹² Каинов К.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 1 мая по 1 сентября 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. С. 89 — 91.

¹³ Худяков Ю.С. Эволюция погребального обряда хакасов // Традиции и инновации в быту и культуре народов Сибири. Новосибирск, 1983. С. 137.

¹⁴ Паллас П.С. Путешествия по разным провинциям Российского государства. СПб. Ч. III. С. 550.

¹⁵ Потапов Л.П. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957. С. 215.

¹⁶ Материалы хранятся в музее Томского университета. Выписки предоставлены автору Э.Е. Вадецкой.

¹⁷ Архив Республики Хакасия. Ф.И. 2, оп. 2, № 28 л. 1.

РУССКИЕ И КИТАЙЦЫ: ПЕРСПЕКТИВА РЕЦЕПЦИИ КИТАЙСКИХ ВЕРОВАНИЙ

А.П. Забияко

Русские и китайцы создали культурные традиции, обладающие полем интенсивного внешнего воздействия. Религии занимали значительную часть в спектре внешнего влияния русской и китайской культур. С середины XIX в. берет начало период теснейшего взаимодействия двух народов, их культур и религий на сопредельных территориях Дальнего Востока.

В 2000–2001 гг. исследовательской группой Амурского государственного университета при участии китайских ученых начат социологический опрос, одна из составляющих которого — изучение этнорелигиозных диспозиций русских*. Изучение было направлено, в частности, на определение общего уровня религиозности, конфессионального состава населения, степени открытости русской культурной среды влиянию китайских религий.

По данным проведенного в Благовещенске опроса, к группе верующих себя отнесли 50,2 % респондентов, к группе неверующих — 47,4 %, не дали ответа 2,4 %. С православием себя связали 44,9 % опрошенных, с протестантизмом — 4,3 %, с католицизмом — 0,6 %, затруднились определить свое вероисповедание 6,4 % (показатель внеконфессиональной религиозности)**. Известно, что в регионе опроса существуют другие конфессии — ислам, бахаизм, вайшнаизм, тибетский буддизм и ряд других, но в силу крайней немногочисленности их последователи не попали в выборку.

Вероучения доминирующих в регионе православия и протестантизма далеки от идей религиозного универсализма, ригористичны в вопросах религиозной истины. С теоретической точки зрения неконформизм православия и протестантизма должен создавать слабопроницаемую для нехристианского влияния среду. Более того, православие и особенно протестантизм ориентиро-

ваны на прозелитизм и миссионерство, обе ветви имеют опыт обращения китайцев в христианство. Практика религиозной жизни местных общин уже развивается в этом направлении: православные и протестантские проповедники сделали первые шаги по евангелизации китайской диаспоры.

Опрос показал, что большинство населения неодобрительно относится к перспективе институционализации китайских религий на русской территории. На вопрос «Как Вы отнеслись бы к открытому отправлению китайцами своих религиозных культов, к открытию храмов на территории нашего региона?» отрицательно ответили от общего числа респондентов — 72,9 %; из группы верующих — 73 %; православных верующих — 73,3 %; неверующих — 72,7 %. Почти полное совпадение позиций неверующих и верующих понятно: обе группы русского населения готовы увидеть в институционализации китайских религий еще один признак китайской экспансии.

Данные опроса не дают, однако, оснований для вывода о том, что в приграничном регионе сложилась безусловно неблагоприятная для рецепции китайских верований культурная среда.

При ответе на вопрос «Как Вы отнеслись бы к открытому отправлению китайцами своих религиозных культов и открытию храмов на территории нашего региона?» предпочли ответ «отношусь положительно»: от общего числа респондентов — 9,2 %; из группы верующих — 11,7 %; православных верующих — 10,3 %; неверующих — 7,1 %. Ответ «мне это безразлично» выбрали: от общего числа респондентов — 13,9 %; из группы верующих — 10,4 %; православных верующих — 12,3 %; неверующих — 16,9 %. Очевидно, что достаточно большая группа русских, почти четверть опрошенных, не проявляет озабоченности по поводу наращивания китайской специфики в религиозной сфере:

*Об общих задачах и предварительных результатах проекта см.: Забияко А.П., Аниховский С.Э., Кобызов Р.А. Исследовательский проект «Этническое самосознание русских и китайцев в Дальневосточном регионе» // Россия и Китай на Дальневосточных рубежах. Благовещенск, 2001 (в печати); Кобызов Р.А. На рубежах веков: религиозная ситуация в Амурской

области // Там же; Аниховский С.Э. Отношение русскоязычного населения к присутствию китайских религий на Дальнем Востоке // Там же.

**Превышение показателя конфессиональной самоидентификации над показателем общего уровня религиозности (в нашем случае 56,2 % против 50,2 %) является довольно типичным.

почти каждый десятый готов увидеть в этом положительные стороны, каждый седьмой — индифферентен. Примечательно, что православные в сравнении с неверующими не выделяются активным неприятием чуждых культов. По-видимому, такое положение объясняется, с одной стороны, либерализмом религиозных воззрений и желанием дистанцироваться от экстремизма, с другой — поверхностным характером усвоения вероучения. Теоретическое предположение о ригоризме и нонконформизме православия не совпадает с действительными установками части верующих.

Степень восприимчивости русского населения к влиянию китайских религий тестировал вопрос «Как бы Вы отнеслись к тому, что Ваш близкий родственник, знакомый принял вероисповедание одной из китайских религий (буддизм, даосизм, конфуцианство)?».

Ответ «отрицательно, не вижу в этом ничего хорошего» выбрали: из общего числа респондентов — 43,4 %; из группы верующих — 42,3 %; из православных верующих — 41,8 %; из неверующих — 44,8 %; из затруднившихся определить свое вероисповедание — 52,6 %.

Ответ «нейтрально, не вижу в этом ничего плохого» предпочли: из общего числа респондентов — 37,2 %; из группы верующих — 33,1 %; из православных верующих — 35,6 %; из неверующих — 40,9 %; из затруднившихся определить свое вероисповедание — 31,6 %.

Ответ «положительно, могу отнестись к этому с пониманием, поскольку китайские религии несут свою истину» разделили: из общего числа респондентов — 8,6 %; из группы верующих — 11,7 %; из православных верующих — 10,3 %; из неверующих — 5,2 %; из затруднившихся определить свое вероисповедание — 10,5 %.

Ответ «не исключаю и для себя такой возможности» предпочли: из общего числа респондентов — 1,2 %; из группы верующих — 1,8 %; из православных верующих — 0,7 %; из неверующих — 0,6 %; из затруднившихся определить свое вероисповедание — 5,3 %.

Ответ «затрудняюсь ответить» выбрали: из общего числа респондентов — 9,2 %; из группы верующих — 10,4 %; из православных верующих — 11,6 %; из неверующих — 8,4 %; из затруднившихся определить свое вероисповедание — 0 %.

Высокую степень невосприимчивости, выраженную в отрицательном ответе, демонстрирует менее половины опрошенных (43,4 %). Примечательно, что и здесь православные верующие от-

нюдь не являются примером этнорелигиозной непримиримости. Напротив, их протестный потенциал самый низкий (41,8 %).

Значительная часть опрошенных обнаруживает этнорелигиозный плюрализм («не вижу в этом ничего плохого», «китайские религии несут свою истину») или индифферентность (45,8 %). В этой группе преобладают неверующие (46,1 %). Возможно, это объясняется уважением к праву человека исповедовать любую религию либо общим нейтральным отношением ко всем религиям без исключения. Уместно вспомнить и об утешающей русское самосознание идее «широты души». С неверующими солидарны 42,1 % тех, кто затруднился определить свое вероисповедание. И это понятно: «диффузное» состояние религиозных взглядов, вероисповедная неопределенность согласуются с лояльной позицией по отношению к иноэтническим религиям.

Мировоззренчески положительно или нейтрально настроены по отношению к факту обращения в вероисповедание одной из китайских религий близкого родственника, знакомого 45,9 % православных, еще 11,6 % православных не смогли определить свою позицию. Данное обстоятельство подтверждает поверхностный характер усвоения православия значительной долей тех, кто соотносит себя с православным сообществом (в нашем случае это 57,5 % опрошенных). Религиозная идентификация этих верующих формальна, воззрения непоследовательны, что и объясняет конформизм их позиции по отношению к распространению китайских религий.

Не исключают для себя возможности принятия одной из китайских религий: из общего числа респондентов — 1,2 %; из группы верующих — 1,8 %; из православных верующих — 0,7 %; из неверующих — 0,6 %; из затруднившихся определить свое вероисповедание — 5,3 %. В эту группу входят, очевидно, и те, кто во всей полноте обнаруживает пресловутую «всеотзывчивость» русских, и сторонники культурного эскапизма, люди, ангажированные идеей религиозного поиска, увлеченные китайской культурой.

В целом, по данным анкеты, открытость русской культурной среды находится в пределах критических показателей, что чревато размыванием этнокультурной самобытности. В регионе этнических контактов существует достаточный потенциал, способный стать основой религиозных компромиссов и синкретизации верований. Вполне вероятен процесс синнизации религиозности русских.

ИСЛАМ И ПРАВОСЛАВИЕ НА АЛТАЕ. ИСТОРИЯ И СПЕЦИФИКА ДИАЛОГА

И.В. Октябрьская

Всякий раз, когда совершается Таинство Крещения, звучат слова Спасителя, обращенные к его ученикам: «Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа...». Они определяют кредо миссионерской практики православной церкви в иноэтничной среде.

Современные этнополитические и этноконфессиональные процессы в постсоветском пространстве Азии, включая исламский ревивайлизм, с одной стороны, и попытки возрождения миссионерских центров, с другой, актуализировали проблему религиозных контактов — контактов православия и ислама в восточных регионах России в исторической ретроспективе.

На протяжении XVI — XX в. Российское государство не раз меняло свое отношение к исламу, переходя от нейтралитета к поддержке, а затем к ограничению ислама и мусульманского права. Во второй половине XVI в., когда была ликвидирована государственность Казанского (1552 г.), Астраханского (1556 г.), Сибирского ханства (1582 г.), царь Федор Иоаннович издал указ, в соответствии с которым полагалось «все мечети пометать и вконец их извести», в Казани учреждалась кафедра архиепископа для обращения жителей края в христианство.

Выход Московского государства к границам казахской степи и установление регулярных политических контактов с кочевой державой Ак-Орда (простиравшейся от р. Яик до р. Иртыш с запада на восток, а с севера на юг от Западно-Сибирской низменности до среднего течения р. Сыр-Дарья) приходится на вторую половину XVI в. Первый царь из дома Романовых Михаил Федорович искал союза с казахским султаном Аблаем.

Во времена Петра I политика в кочевых регионах сводилась к установлению контактов для развешивания торговли на востоке. Стратегия царя-реформатора сохранялась и в дальнейшем.

До середины XIX в. Россия активно поддерживала ислам в степи, пытаясь использовать его для укрепления своих позиций. По указу Екатерины II от 2 мая 1783 г. велось активное строительство мечетей не только по Иртышской и Уральской линии военных укреплений, но и в глубине казахских кочевий; власти опекали на-

стоятелей мечетей и мулл; российское законодательство (в 1822 — 1891 гг.) санкционировало некоторые правовые нормы адата и шариата.

Со второй половины XIX в., в период утверждения присутствия России в Средней Азии, активная роль ислама стала принимать нежелательное для империи направление. Антироссийские тенденции в национально-религиозном движении изменили приоритеты в отношении к исламу: не строились мечети, суживалось применение мусульманского права, ограничивались права духовных лиц¹.

Изменения в оценке ислама отразились в отношении государства к мусульманам, находящимся на службе в казахских войсках. С 1769 г. вероисповедание не являлось критерием при вступлении в это сословие; мусульманам разрешалось исповедовать свою религию.

В середине XIX в. получили хождение по инстанциям прошения казаков-мусульман о своде вероисповедания. В марте 1853 г. департаментом военных поселений был разработан проект правил о назначении мусульманского духовенства в казахских войсках Сибири. Власти стремились решить проблему минимальным по возможности числом священников-мусульман; считая, что «духовенство магометанское проникнуто фанатизмом, ... умножение лиц сего духовенства в отдаленном крае, соседствующем с народами магометанского вероисповедания, может иметь весьма неблагоприятные следствия по влиянию, которое муллы вообще имеют на простолюдинов, а тем еще более допущение из лиц стороннего сословия». В январе 1856 г. эти правила были рассмотрены и утверждены².

Российские власти пытались нейтрализовать усиление ислама вдоль казахских линий на территории пограничных регионов. В 1865 г. в Омск прибыла Высочайше учрежденная комиссия для изучения начал будущего устройства управления степным краем, которой было вменено в обязанность обратить особое внимание на меры, «долженствующие приостановить дальнейшее усиление ислама и усилить распространение христианской веры в той стране, не возбуждая волнения и неудовольствия в мусульманском населении».

В связи с обозначенной перспективой была проведена оценка уровня христианизации степи. В 1867 г. в рапорте протоиерея С. Ландышева, начальника Алтайской Духовной миссии, основанной в 1830 г. в связи с освоением Россией Алтая и включением его в сферу активной имперской политики, подчеркивалось:

«Кроме 30 000 идолопоклонников, кочующих в горах Алтайских, по уездам Бийскому и Кузнецкому, Алтайская миссия имеет перед собою еще многочисленное племя киргизов (казахов. — *И.О.*) верноподданных и киргизов вольной орды, прежде бывших идолопоклонников, ныне полу-магометан — полуязычников, давно ожидающих Евангельского света Христова».

Первоначально, при основании Алтайской миссии, предполагалось, что она распространит свое влияние и на казахскую степь. Но тогдашний генерал-губернатор Западной Сибири г. Вельяминов приостановил эти планы своим отзывом, ссылаясь на поступившие на высочайшее имя просьбы от бывших в то время в Санкт-Петербурге киргизских депутатов: «...между многими домогательствами они просили мечетей и школ у них не заводить, Ахунов и указанных мулл не определять и позволить детей своих не отдавать учиться в школы...» «Из сего, между прочим, видно, что киргизы... не были искренне расположены к магометанству. Несмотря на то в настоящее время во всех окружных городах и укреплениях киргизской степи есть уже училища и мечети... Киргизы Томской епархии (по неполным данным на 1857 г., 137 тысяч) предоставлены в нравственном отношении руководству и обучению магометан.

Но вот, несмотря на все это, большинство киргизов еще и до сих пор держится своего шаманства, весьма мало знакомы с учением Магомета, а еще меньше с религиозными обрядами магометанства. Между тем после вышеозначенной остановки действий в Киргизской степи прошло уже 34 года и до сего еще ничего не учреждено для направления сего народа к истинному Богопознанию и озарению его светом Евангелия. И вот Августа 27 дня 1857 г. в Усть-Каменогорске господин Генерал-Губернатор Западной Сибири лично сказал мне, что наши уже опоздали с обращением киргиз в христианство...». Однако опыт, накопленный Алтайской Духовной миссией, свидетельствует об обратном.

«И самое начало Евангельской проповеди положить действительно едва ли не лучше было бы на самой границе Китайской у киргиз, еще не огражденных указными муллами, по крайней мере, в таком случае было бы совершенно устранено всякое опасение невыгодных будто политических последствий проповеди Евангелия киргизам внутренней орды, утвержденным при пособии Правительства в магометанстве, но еще совершенно небезопасно укрепленным в подданстве»³.

Ориентируясь на геополитические интересы России, лидеры Алтайской Духовной миссии — и М. Глухарев, и С. Ландышев, и многие другие —

определяли тактику и стратегию взаимодействия с полиэтничным сообществом пограничного региона.

Еще в 1844 — 1848 гг. в долине р. Черги было основано Черно-Ануйское отделение миссии, к которому суждено было стать основой противомусульманского центра. В 1877 г. в Черно-Ануйском отделении насчитывается 1 252 души обоого пола в 1878 — 1 438, в 1879 — 1 644, в 1880 — 1 77 душ. В январе 1880 священник Ф. Синьковский миссионер Черно-Ануйского стана, с воодушевлением занес в отчет прецедент крещения устькменогорских киргизов (казахов. — *И.О.*) Ускабая Койсамасова и Турсун Байбажимоковой:

Они «после должного научения их в христианской вере, в навечерии богоявления были посвящены св. Крещением, причем даны имена: первому Стефан, а второй — Евгения. В день крещения Господня, Стефан и Евгения приобщились святости Христовых тайн, а вслед за сим, по обоюдному желанию вступить в законный брак союз их был освящен таинством брака. Первая просьба к нам этих новокрещенных приобрести для них избу была нами исполнена не сразу и не совсем, что нами не однажды делалось в подобных случаях по двум причинам: первая — приучит новокрещенных к большому личному труду, посредством которого приобретенное становится гораздо ценнее дарованного, и вторая — обесшлать ту ложную мысль, которой многие, в особенности из киргиз, держатся, что крещение чуть ли не более необходимо для совершающего, чем для приемлющего. Увидевши усердие просителей к труду и старание их завестись хозяйством, мы помогли половинною суммою приобрести им избу. Кстати сказать, каждый киргиз, при принятии им крещения, прежде всего озабочивается приобретением избы, почему в Черно-Ануйске нет ни одного семейства киргизского (казахского. — *И.О.*), не имеющего у себя хотя бы плохонькой избы. Такая добрая черта делает их более склонными к жизни оседлой»⁴.

Крещений в 1881 г. по Черно-Ануйскому отделению было совершено: 129 — младенцев, 37 — взрослых; присоединено из раскола — 2 человека. Браков повенчано: 30 инородческих, 12 русских; отпето умерших: 8 инородцев, 46 русских. По сравнению с Алтайской духовной миссией в целом за 1881 г. было обращено из язычества и магометанства 739 душ обоого пола, возвращено из раскола 20 человек, и, имея в виду крещенных младенцев, в общей сложности введено в православие 1 505 душ. Миссионеры не жалели усилий, доказывая высокий смысл христовой веры и практическую целесообразность следования ей. Проблема прозелитизма стала особенно актуальной в конце XIX в. в связи с административно-территориальными преобразованиями в азиатских провинциях России. Нивелируя этнокультурные различия, церковь обеспечивала стабилизацию этносоциальной ситуации и объективно решала задачи имперской политики в колониальных рай-

онах. Опыт Черно-Ануйского стана тиражировался в Казахской степи.

В 1880 г. руководитель Алтайской миссии архимандрит Владимир (Петров) объехал район Семипалатинска и доложил Священному Синоду о необходимости миссионерства среди казахов. В 1882 г. Синод позволил открыть Киргизскую миссию в составе Алтайской; возглавил ее священник Ф. Синьковский.

С 1895 г. Киргизская миссия стала самостоятельной, подчинившись Омскому епископу. В 1898 г. миссия имела центр в г. Семипалатинске и несколько миссионерских станций в округе. Деятельность священников-миссионеров состояла в беспрепятственных странствиях по аулам с пропове-

дью Евангелия на казахском языке, в строительстве храмов и устройстве школ с преподаванием на казахском и русском языках. Устраивались диспуты с мусульманскими проповедниками. В храмах справлялись службы на казахском языке. Имелись переводы Нового Завета, житийной литературы, утренних и вечерних молитв. По опыту Алтайской миссии создавались мужские и женские монастыри, которые принимали новокрещенных. Деятельность миссии прекратилась после революции 1917 г. И сейчас, с грустью замечают современные миссионеры степного края, нигде в официальных источниках нет и намека о православных казахах конца XIX – начала XX в.

Бекмаханова Н.Е., Нарбаев Н.Б. Ислам в Казахстане и российское законодательство XIX в. // Ислам, общество и культура. Омск. 1994. С. 26 – 28.

Андреев С.М. Казаки-мусульмане в Сибирском казачьем войске (вторая половина XIX – начало XX ве-

ков) // Ислам, общество и культура. Омск, 1994. С. 5 – 8.

³ ГАТО, 170, оп. 2, д. 8, л. 1 – 7.

⁴ Томские Епархиальные ведомости. 1880. № 7. С. 186 – 181.

ШАМАНСКИЕ ИСТОРИИ КОНЦА XX В СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ТУВИНСКОГО ШАМАНИЗМА

А.В. Шаповалов

В настоящее время в Сибири отмечено становление нового явления в духовной жизни общества, которое называют «неошаманизм», или «городской шаманизм». Он генетически связан с традиционными шаманистическими воззрениями коренных народов и является отражением растущего интереса к собственным культурным традициям, однако обладает отдельными чертами, приобретенными в постсоветскую эпоху. Особенно ярко, на наш взгляд, новшества проявились в 90-х годах XX в. в республике Тува.

В традиционном мировоззрении тувинцев шаманизм всегда имел огромное значение, и шаманская традиция здесь до конца не прервалась даже в период гонений советского времени. Во многом благодаря этому традиционный тувинский шаманизм достаточно хорошо известен и изучен¹. В предлагаемой работе, основанной на полевых наблюдениях автора 1998 — 2001 гг., главной целью является анализ современных явлений в тувинском шаманизме. Новое, как известно, лучше всего осознается не в момент становления, а по прошествии некоторого времени, поэтому работа не претендует на всеохватность, а ограничивается анализом частных случаев и судеб, с последующим выявлением стоящих за ними общественных процессов.

СТАРШИЙ ТУВИНСКИЙ ШАМАН

В 1947 г. у известного во всей Западной Туве шамана Сата Пюрбюю родился внук. Это радостное событие для деда омрачалось тем, что в республике, только что вошедшей в состав СССР, начались активные меры по пресечению шаманской деятельности. Зная, что его вот-вот должны «забрать», дед сам принимал роды у невестки и назвал мальчика Сайлык-оол (Мальчик-трясогузка). Ребенку старший шаман передал свой шаманский дар. Это был действительно дар, ибо шаман положил руку на головку ребенка и направил туда всю свою энергию. Знаки этого дара — 5 длинных, похожих на шрамы борозд до сих пор видны на затылке Сайлык-оола.

Через 2 месяца старого шамана увели, а родители начали воспитывать ребенка, соблюдая все правила и традиции, существовавшие в тувинском

обществе по отношению к будущему шаману. С трех лет Сайлык-оол начал выказывать свои шаманские наклонности: бить палкой в таз, пет и кричать. Родители боялись властей, старались не давать в руки предметы, заменяющие бубен и колотушку, поили ребенка транквилизаторами, окуривали артышем (можжевельником). Но это не помогло. С 9 лет ему стали являться видения: он стал предсказывать события, из-за того, что они часто сбывались, соседские дети его боялись, перестали с ним общаться. Отец запретил говорить о видениях и начал постепенно учить сына шаманской практике. Мальчик закончил школу, ветеринарный техникум, работал по специальности, затем водителем-дальнобойщиком. Сам больше не шаманил, но время от времени помогал отцу проводить обряды. Еще в детстве отец сказал ему, что он станет настоящим шаманом только после сорока. Так и случилось.

Сегодня Сайлык-оол Иванович Канчыыр-оол — один из самых известных шаманов в Туве. Величайший знаток тувинских обычаев и ритуалов, он камлает с полным набором шаманских аксессуаров. Его обряды обычно красочны, проводятся очень торжественно и с ритуальной точки зрения их последовательность безукоризненна. Авторитет этого шамана очень высок. Особенным уважением он пользуется на родине — в западных кожуунах, куда его часто приглашают для коллективных обрядов. В 1997 г. указом президента Тувы Сайлык-оолу Ивановичу Канчыыр-оолу за заслуги и личный вклад в пропаганду древней философии шаманизма было присвоено почетное звание Заслуженный работник Республики Тувы. Он стал старшим тувинским шаманом, одно время даже возглавлял организацию тувинских шаманов «Дунгур» («Бубен»), с лекциями и шаманскими сеансами ездил в Европу и Америку.

Биография С.И. Канчыыр-оола весьма характерна для многих современных шаманов Тувы: наследственный дар, признаки шаманской болезни, тайные знания и обряды в советское время, начало активной практики в постсоветский период, работа в шаманской организации. Большинство шаманов, работающих в городе, прошло такой же профессиональный путь². Причем прак-

тическая деятельность таких шаманов, как правило, связана с организацией «Дунгур» (или с другой аналогичной). Именно появление организаций и стало маркером появления нового городского шаманизма. «Дунгур» — Кызыльская религиозная организация тувинских шаманов — первое самое известное сегодня объединение шаманов в Туве. Она создана и зарегистрирована в январе 1992 г. Сначала в нее входило несколько человек, сейчас она объединяет свыше сорока шаманов из разных районов республики, которые работают в столице или практикуют за ее пределами. Для обслуживания периферии открыто несколько филиалов в кожуунах (районах): в Тес-Хемском и Эрзинском — «Кузуунгу-ээрэн» — «Зеркало»; в Дзун-Хемчикском — «Солангы-ээрэн» — «Звезда», в самом Кызыле в 1998 г. появился филиал «Тост-Тээр» — «9 небес». Работа шаманов организована так же, как в любом учреждении сферы услуг. Шаманы, живущие в Кызыле, приходят на работу по графику в будни с 8 утра до 6 вечера. В приемной клиентов встречает секретарь, который ведет журнал учета посетителей и предлагает прайс-лист. Посетитель может заказать любую услугу из предложенного списка, выбрать того шамана, которому больше доверяет. У шаманов постепенно сложилась своя клиентура. Многие из них пользуются большой популярностью. К ним обращаются не только частные лица, но и представители государственных организаций, причем иногда самого высокого уровня.

Весьма показательно новое отношение административных структур к шаманизму и шаманам. Сами шаманы в рассказах о становлении «Дунгура» всегда сообщают, что организации очень помог президент Тувы Ш.Д. Ооржак. Именно после присвоения президентом звания «Заслуженный работник Республики Тува» С.И. Канчыр-оол стал руководителем «Дунгура» и старшим шаманом. Само по себе это звание сейчас юридически ничего не значит, но в 1998 г. в хурал (парламент) была представлена просьба, чтобы шаманам давали официальные титулы, утвержденные парламентом. По сути, можно фиксировать начало процесса иерархизации городских шаманов и выделения элиты. Причем последняя формируется при участии республиканской власти, и по логике событий должна являться проводником официальной идеологии.

На фоне общего роста этнического самосознания и формирования новых или восстановления старых основ этнической идентичности шаманизм, так же как и ламаизм³, становится для республиканской религиозной элиты, с одной стороны, способом приобретения дополнительной популярности у граждан, а с другой — возможно, возглавить естественный процесс возрождения национальной культуры и становления собственной идеологии (ее религиозной составляющей). В условиях растущей комплементарности власти и религиозных лидеров становится очевидной тенденция становления еще одной государ-

ственной (национальной) религии — шаманизма. Исключительную роль в этом процессе играет местная интеллигенция.

ЖИВОЕ СОКРОВИЩЕ ШАМАНИЗМА

В Национальном музее им. Алдан Маадур в г. Кызыле находится кабинет М.Б. Кенин-Лопсана, ученого-этнографа и писателя, вклад которого в изучение и особенно в возрождение шаманизма в Туве необычайно велик.

Кенин-Лопсан родился в семье охотников, его бабушка-шаманка, по рассказам самого ученого, когда ему было 9 лет, посвятила его в шаманы. Но шаманской практикой он никогда не занимался. Закончив Ленинградский университет, он приехал в родную Туву, где стал собирать фольклор, записывать шаманские гимны; издал несколько художественных книг и научных работ. В 1992 г. он стал одним из организаторов и первым президентом шаманского общества «Дунгур», чем немало способствовал легализации шаманской деятельности в республике. В 1993 г. при активном участии Кенин-Лопсана в Кызыле прошел Тувинско-американский научно-практический семинар по шаманизму, результатом которого стало создание Научного центра по изучению тувинского шаманизма при Национальном музее им. Алдан Маадур. Сам Кенин-Лопсан после этого форума был удостоен звания «Живое сокровище шаманизма», присужденного Фондом шаманских исследований Майкла Харнера.

Эта награда сделала Кенин-Лопсана знаменитым человеком в Туве и непрерываемым знатком тувинского шаманизма. Немало способствовала награда и появлению легенды о его шаманских корнях и способностях, которую, не без участия героя, растиражировала местная пресса и народная молва. Кенин-Лопсан стал принимать посетителей и предсказывать судьбу на камнях, в результате чего на двери его кабинета появилась необычная табличка: «Вход к доктору исторических наук, живому сокровищу шаманизма, господину Монгушу Бораховичу Кенин-Лопсану платный — 10 руб.»

Если данный пример крайность, то ситуация в целом весьма показательна в контексте новых идейных исканий национальной интеллигенции в последнее десятилетие. В эпоху столь резких перемен в обществе, какими стали распад СССР и демократизация постсоветского общества, именно она стала носителем и активнейшим проводником идей возрождения культурных традиций этносов. Во многом благодаря этому происходит конструирование или реконструирование этнического самосознания. Для этого, как правило, лучше всего подходят «уникальные» и, что очень важно, демонстративные элементы традиционной культуры, которые начинают тиражироваться и быстро становятся модными и интересными.

С начала 90-х годов тувинский шаманизм становится предметом постоянного интереса иност-

ранцев. Благодаря прошедшему в 1993 г. международному конгрессу ранее известный только узкому кругу зарубежных специалистов, он приобретает популярность в Европе и Америке, особенно там, где активно работают по системе М. Харнера. Во второй половине 90-х тувинские шаманы и М.Б. Кенин-Лопсан путешествуют по миру с лекциями и демонстрацией обрядов. Выставка шаманских коллекций из фондов Национального музея в Европе столь популярна, что ее перевозят из страны в страну. В германоязычных странах по телевидению идут фильмы о Туве и шаманизме, в республику приезжают исследователи и последователи шаманизма. Успех в большом мире имеет резонанс и на местном уровне; это совпадает с возвращением шаманизма в жизнь самих тувинцев. Эффектом двустороннего процесса становится превращение шаманизма в один из признаков этнической идентичности тувинцев.

Последнее с очевидностью проявляется в когнитивном компоненте идентичности: этническая осведомленность о шаманизме, по сравнению даже с предыдущим десятилетием, резко возрастает, особенно в городе. Следует отметить, что многие тувинцы сегодня достаточно легко ориентируются в шаманизме, вполне компетентно говорят о том, какие обряды проводят шаманы, что такое шаманский дар, как он приобретается и пр. Но особенно поражает аффективный компонент этнической идентичности, который демонстрирует исключительно позитивные аттитюды. Одно упоминание о тувинском шаманизме практически сразу вызывает у собеседников положительные эмоции и оценки. Практически каждый второй не без гордости сообщает о старших родственниках-шаманах, рассказывает даже то небольшое, что знает о них, либо упоминает о своих встречах с шаманами. Гордость («в Туве самые сильные шаманы») и осознание причастности («мой дедушка был шаманом») демонстрируются даже приверженцами ламаизма.

Осознание обществом шаманизма как одной из форм позитивной этнической идентичности является несомненной заслугой национальной интеллигенции. Но, выдвигая из своей среды новых религиозных лидеров и используя шаманизм в своих корпоративных целях, интеллигенция, сама того не осознавая, формирует новую элиту и мифологию, что способствует переводу шаманизма в сферу новой национальной идеологии.

ШАМАНСКАЯ ШКОЛА

Яркий пример инновационных процессов в тувинском шаманизме — Школа шаманов, организованная С.И. Канчыыр-оолом в 1998 г. в Кызыле при активном участии правительства. В 1998 г. в необходимости такого начинания никто не сомневался, идею одобряли и власти, «Дунгур» и Центр по изучению тувинского шаманизма. Предполагалось, что в этой школе будут обучаться тувинские дети, наделенные «шаманским

даром», а также взрослые соискатели шаманских знаний и, может быть, даже некоторые шаманы.

По окончании школы выпускникам планировалось выдавать сертификат, но для работы в шаманском обществе в Туве они должны были пройти «аттестацию». Как любая частная школа, заведение создавалось на коммерческой основе. Предполагалось, что при условии оплаты в школе могут учиться не только тувинцы, но и все желающие. Ориентировались при этом прежде всего на тех, которые уже учились у Канчыыр-оола во время его зарубежных поездок.

Обучение в ней построено по системе Харнера и мало чем отличается от школ шаманизма в Европе. Курс рассчитан на три цикла (ступени). Начальный цикл состоит из 20 аудиторных часов и 2 ритуалов по выбору преподавателя или самих слушателей. Во время занятий слушателей обучают самым простым методам работы — очищению, гаданию; обучают также пользованию шаманскими атрибутами, поясняют их значение. Слушателям дают представление о тувинском шаманском космосе и системе общения с духами; учат получать энергию от природы. Частью обучения является теоретическая подготовка к выбранным ритуалам. Ритуалы проводятся самим шаманом с реальными заказчиками или в виде специального показа — демонстрации, при этом шаман не только проводит обряд, но и комментирует его ученикам. По окончании этого этапа ученик получает достаточно большой объем знаний о тувинской сакральной культуре и шаманизме. При наличии природной склонности и возможности приобретения необходимых шаманских атрибутов он вполне может начинать частную практику.

Характерно, что сам патрон Канчыыр-оол вполне осознавал, что шаманизму нельзя научиться, во всяком случае, рассказывая о воспитании шамана, он подчеркивал, что «будущего шамана в Туве не учат, а показывают ему, а дальше духи ему сами все показывают». Но он принял учение Харнера и сделал прекрасную попытку адаптировать к ней свои знания о тувинской шаманской традиции. То, чему он обучает — «основы шаманизма», базирующиеся на глубоком, знании тувинской культуры, но синкретизм этого учения вполне ощутим. В лекциях присутствуют положения, заимствованные из ламаизма, что, вообще говоря, характерно для тувинского шаманского мировоззрения; пересказываются фрагменты научных монографий; транслируются экологические схемы Харнера и его последователей. В курсе Канчыыр-оола есть и оригинальные суждения, выводы, личные примеры. Это все по большому счету и есть новое шаманское мифотворчество, не утратившее связи с традицией, но адаптированное к новым условиям. Именно его предлагалось распространять среди учеников-тувинцев. Сейчас школа закрыта по причине конфликтов между шаманскими лидерами и чиновниками. Она трансформирована в Дом шаманизма «Хаттыг-

Тайга». Здесь принимают немного учеников, в основном русских и европейцев. Тувинцы обращаются сюда только в качестве обычных клиентов, как и в другие шаманские организации.

ЗОЛОТАЯ ДЕВОЧКА

Традиционно основную массу сакральных лиц в Туве составляли шаманы низового, семейно-общинного уровня. К их числу принадлежит шаманка Алдын-кыс (Золотая девочка). Она проводит свои сеансы в простом, коротком светло-зеленом халате из монгольского шелка, без головного убора. Обычно она гадает на картах и камнях, устраивает похороны и поминки, 3 раза в месяц, обычно 10, 15 числа и в конце месяца проводит лечебный сеанс. У нее нет специальных шаманских атрибутов, не проводит она и коллективных обрядов. Считает, что шаманить, а это в ее понимании означает лечить, можно только тогда, когда есть «сила». Такая сила приходит к ней от Солнца, гор, неба, земли, Луны три раза в месяц. «Это как магнит в груди, я его чувствую, через него сила идет», — объясняет она. Алдын-кыс, как и большинство шаманов в Туве, тоже наследственная шаманка. Дар достался ей от бабушки, которая перед смертью передала ей свою силу через плевков на спину. От этого дара у нее на всю жизнь осталось темное пятно — отметина между лопатками. Алдын-кыс по современным меркам женщина малообразованная, всю жизнь проработала в колхозе. Шаманскую практику начала очень давно; делала это в основном тайно. К ней обращаются только знакомые и давно знающие об ее даре жители родных мест. Она не устанавливает твердые цены за обряд, берет что дают. Чаще всего, особенно в последнее время, это не деньги, а просто «подарки». Ни в какие объединения вступать не собирается и, по-видимому, не считает себя «большой» шаманкой. Хотя свою шаманскую силу собирается передать внучке тем же способом, каким получила сама. Но это еще не скоро, наследница пока не родилась.

Сакральные лица, подобные Алдын-кыс, не создавая вокруг себя громкой славы и не проводя показательных театрализованных мистерий, как и прежде, выполняют важнейшие социальные функции: лечат, проводят ритуалы календарного и семейного цикла и общественные церемонии, осуществляют регулярную деятельность по поддержанию равновесия между миром людей и миром духов. Их значение для поддержания и трансляции народной культуры трудно переоценить. Находясь, как правило, на периферии политической и экономической жизни этноса, они являлись центрами его этнической культуры. Именно через них передаются из поколения в поколение духовные знания, т. е. осуществляется трансляция ядра этнической традиции, мало подвластной внешним воздействиям.

Будущее таких шаманов, как Алдын-кыс, в Туве кажется не слишком перспективным. Именно они, сами того не сознавая, создают конку-

ренцию «организованным» шаманам, к тому же их деятельность, будучи незарегистрированной, чрезвычайно беспокоит административные структуры республики. Не случайно, по сообщению директора Национального музея, на 2000 г. была запланирована аттестация всех шаманов. Их должны были поставить на учет в «Дунгуре» и в налоговой инспекции с целью пресечения деятельности шарлатанов. Это до сих пор не сделано, но разговоры идут и сейчас. Вот только как определить наличие шаманского дара?

Сертификация шаманской практики — специфическое явление в культурной жизни Тувы наших дней. Попытки административных структур унифицировать шаманскую практику вызваны известными городскими шаманами и интеллигенцией, к тому же в последнее время шаманов в Кызыле стало так много, что для местных жителей становится очевидным: часть из них, действительно, шарлатаны. Но любое вмешательство встречается настороженно в кругах сакральных лиц, не вошедших в легитимные структуры, для которых уже сейчас намечаются два возможных пути: вступить в организацию, подконтрольную официальной власти, и стать городскими профессиональными «неошаманами» или практиковать тайно. И в том и в другом случае изменения традиции неизбежны.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Приведенные факты, свидетельствуют, что «неошаманизм» в Туве вырос из шаманизма традиционного под влиянием социально-экономических и политических изменений последнего десятилетия. Сейчас отчетливо проявились необратимые тенденции, ведущие к размежеванию этих феноменов и постепенной замене старого новым. Среди социокультурных процессов, характеризующих современную ситуацию, особенно стоит выделить следующие тенденции:

- появление городского неошаманизма, не связанного с традиционным хозяйственным укладом местного населения, организованного в виде жестких иерархических структур, с выделением идеологических лидеров, его коммерциализация и включение в систему современных рыночных отношений с характерной для них конкуренцией;

- протекторат местных республиканских правительств по отношению к идеологически ангажированным шаманским лидерам, тесная связь городских шаманских ассоциаций с фискальными и административными органами республики, использование интереса к шаманизму этнической интеллигенцией в утверждении собственных социальных амбиций;

- осмысление шаманизма как одной из форм этнической идентичности и формирование на его основе новой национальной идеологии;

- введение в шаманскую практику новых (адаптированных к современным условиям) приемов и методов, конструирование новой мифологии, открытость нового шаманизма к восприятию идей и

методов, близких по духу эзотерических учений, появление шаманских школ и методик обучения, допуск к шаманским методам и практике лиц из иноэтнической среды, в том числе европейцев;

- сосуществование и идеологическая конкуренция новых городских шаманов (неошаманов) традиционных местных («свободных») шаманов с явной тенденцией к победе первых.

¹ Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М.: Наука, 1991.

² Мышлявцев Б.А. Некоторые аспекты традиционного мировоззрения тувинцев в условиях современного общества // Сибирь в панораме тысячелетий (Материалы междунар. симпозиума). Новосибирск: Изд-во ИГиЭ СО РАН, 1998. Ч. 2. С. 334 – 342.

³ Ламаизм в Туве считается официальной религией. По официальным данным большая часть этнических тувинцев являются приверженцами ламаизма. Характерно, что во взаимоотношениях власти и церкви наблюдаются процессы, весьма сходные с описанными.

О ВОЗРОЖДЕНИИ БУДДИЗМА В ТУВЕ

Ч.О. Адыгбай

В процессе возрождения буддизма большую роль оказало посещение Тувы Далай-ламой XIV Тензин Гьятцо в сентябре 1992 г. Между правительством, Верховным Советом Тувы и Далай-ламой XIV было подписано соглашение о подготовке тувинских священнослужителей в религиозных учебных заведениях Монголии и Индии.

История распространения буддизма в Туве тесно связана с укреплением и распространением учения Будды в соседней Монголии.

На первом этапе, в XIII – XVII вв., наблюдается медленное, постепенное распространение буддизма (ламаизма) среди тувинских родоплеменных групп. На втором этапе, в XVIII – XX вв., отмечается усиление буддизма в качестве официальной религии.

Распространение буддизма в Туве совпадало с процессом становления и укрепления феодальных отношений. Цинская династия и тувинская феодально-чиновничья аристократия проявляли заинтересованность в принятии религии. К тому же в Туве тогда не существовало никакой другой строгой религиозной системы, которая могла бы составить конкуренцию буддизму. Если и были попытки шаманизма противостоять буддизму, то они не оставили заметного следа в истории и не имели существенного значения.

Генезис национальной культуры осуществлялся в условиях многовековых связей с культурами народов Центральной Азии. Нравственно-этические нормы были пронизаны духом шаманизма.

С проникновением буддизма-ламаизма в Туву начался новый этап в развитии тувинской культуры. Буддизм принес с собой знания основ монгольской и тибетской письменности, астрономии, математики, философии, которые можно было получить только в монастырских школах, выступавших в роли общеобразовательных центров. Также буддийские монастыри содействовали развитию культурных связей с соседними странами – Гибетом, Монголией, Китаем.

Возникновение и становление всех отраслей культуры происходило на основе существовавшей народной культуры путем их обновления и развития в соответствии с буддийскими канонами.

Буддизм оказал огромное влияние на процесс

распространения основ тибетской медицины. Многие лекарственные средства (растительного и животного происхождения), методы и способы лечения и поныне представляют интерес для научного сообщества.

С распространением буддизма тувинский фольклор обогатился буддийскими сюжетами, заимствованными из Монголии, Тибета и Индии. Индийские притчи, монгольские и тибетские сказки, восходящие к памятниками классической индийской словесности, в различных вариантах вошли в устное народное творчество тувинцев. Обретая новую жизнь, они подверглись художественной переработке в соответствии с нормами тувинского сказочного жанра.

В распространении буддийских сказок индийского происхождения среди тувинцев немалую роль сыграли ламы и бадарчы. Они любили объяснять разные явления прошлой и настоящей жизни буддийскими сказаниями, приводить по разному поводу легенды, хорошо им знакомые из буддийских книг. Эти рассказы подхватывались народом, широко распространялись, иногда в чистом, иногда в переработанном и переосмысленном виде.

Велико значение дацанов и монастырей, находившихся на территории Тувы, для развития ремесла и строительного дела. При археологических раскопках обнаружались остатки буддийских часовен, храмов, каменных и глиняных изображений Будды, порой раскрашенных красками. Памятники в большинстве своем исполнены весьма искусно. Образцы буддийского зодчества, живописи, скульптуры в Туве были созданы как местными, так и приглашенными мастерами. Основные элементы буддийской живописи – сюжеты, образы, композиции, цвет – были строго предопределены иконографическими правилами, изложенными в специальных книгах – сутрах.

В начале XX в. произошло усиление влияния буддизма на тувинскую культуру. Однако после революции буддийская церковь была отделена от государства, многие хурээ, дацаны постигла трагическая участь: они были разрушены, а культовые предметы сожжены. Многие ламы были репрессированы. Если в 1929 г. в Туве насчитыва-

лось 25 хурээ с общим штатом 4 813 лам, то к 1937 г. осталось только 54 хурээ и 67 лам. К началу 40-х годов все монастыри на территории Тувы были полностью разрушены.

В настоящее время в Республике Тува официально и юридически зарегистрировано около 25 буддийских общин. В Кызыле работает хурээ (храм) Тувдан Чойхорлинг, построенный в месте слияния двух рек, дающих начало Енисею. Кроме того, в центре города прием населения ведет Дхарма-центр. А в кожуунных (районных) центрах активно действуют Кызыл-Дагский, Чадаанский дуганы. С недавних пор в центре Тандынского кожууна Бай-Хааке Дхарма-центр открыл дуган (моленный дом), в котором работает молодой тибетский учитель-лама, приехавший по приглашению Дхарма-центра из монастыря Гоман в Индии.

Кроме него в Туве продолжают работу по распространению учения буддизма два посланца Его Святейшества Далай-ламы: геше Лобсанг Туптен и геше Такпа Гьяцо, командированные в Туву по двустороннему соглашению правительств Его Святейшества Далай-ламы и Республики Тувы.

В настоящее время тибетские монахи проживают в Кызыле, обучают тибетскому языку и азам философии хуураков (студентов-монахов) в ху-

рээ Тувдан Чойхорлинг. Кроме того, они преподают в государственном лицее. Хурээ Тувдан Чойхорлинг и его администрация занимают свободную от политики позицию. Его деятельность прежде всего просветительская. Настоятель Тувдан Чойхорлинг — молодой лама Данзан Сунду — сторонник того, чтобы буддисты не поклонялись слепо своей религии, а подходили к ней трезво, как к настоящей науке о человеке, его жизни, его душе.

С осени 1995 г. в Тувдан Чойхорлинг начинают отмечать давно забытые в Туве наиболее значительные религиозные праздники и даты. Место, где построен храм, было подсказано и освящено Святейшеством Далай-ламой XIV, который также дал и название храму.

Возвращение буддизма в Туве во многом зависит от того, насколько успешно он сможет приспособиться к изменившимся реалиям современного общества. Для этого есть все предпосылки. Буддизм является традиционной религией тувинцев, с которой связаны их история и культура. Кроме того, буддизм на протяжении своей истории в разных странах не раз демонстрировал удивительную способность адаптироваться к новым условиям, приспособляясь к политическим, экономическим и прочим изменениям.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ЭТНИЧЕСКИХ СТЕРЕОТИПАХ (НА МАТЕРИАЛЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ОПРОСА)

Р.А. Кобызов

Система этнических стереотипов — важнейший элемент этнического (национального) самосознания. Изучение внутреннего содержания и процесса формирования этнических стереотипов способно дать ответ на многие острые вопросы в сложном комплексе межэтнических отношений, выявить качество эмоциональных компонентов в сфере этнической идентичности, способствовать предотвращению политической и социальной напряженности.

Разработка данной проблематики особенно актуальна в регионах с полиэтнической структурой. Российский Дальний Восток — один из них. Исторические и географические предпосылки определили многонациональность этого края. В разные исторические эпохи на территории Дальнего Востока проживали дауры, дючеры, нивхи, ороченцы, гольды, чжурджени, китайцы и др. С середины XIX в. — русские, украинцы, белорусы, другие народности Российской империи, а также поляки, немцы, евреи, японцы, корейцы, китайцы. Современные миграционные процессы привели к формированию на Дальнем Востоке этнических сообществ из стран АТР, Средней Азии, Кавказа.

Национальный состав предопределил конфессиональное многообразие региона. Наряду с РПЦ, старообрядцами, католиками и различными направлениями протестантизма на Дальнем Востоке получили распространение ислам, иудаизм, буддизм, китайские религии, традиционные верования коренных народов, современные культы и т. д.

Из всей палитры этнорелигиозных процессов на Дальнем Востоке, с их сложными, противоречивыми и неоднозначными явлениями, с комплексом скрытых дисфункциональных и позитивных черт, оказывающих прямое и косвенное влияние на политическую, социальную, экономическую, духовную жизнь региона, одним из наиболее важных, на наш взгляд, является процесс взаимодействия китайского и русскоязычного этноса.

Проблема русско-китайских отношений обусловлена не только приграничным положением региона. Она имеет в своей основе культурные, политические, экономические, идеологические, социальные и религиозные детерминанты. В ее

истории были эпохи солидарности и конфронтации. Ярким примерами могут служить драматические события 1900 г., когда тысячи китайцев были выдворены за Амур, и хозяйственное и культурное сосуществование в 30–50-е годы.

Сегодня в связи с ростом китайской миграции, активизацией приграничных контактов встает закономерный вопрос о современном состоянии и дальнейших перспективах этих отношений в этноконфессиональном контексте. Отчасти ответить на него призвано социологическое исследование «Этническое самосознание русских и китайцев в Дальневосточном регионе», начатое исследовательской группой АмГУ в 2001 г. В числе многих вопросов анкеты респондентам было предложено два вопроса, позволяющих охарактеризовать роль религиозного фактора в этнических стереотипах.

По предварительным результатам исследования на вопрос «*Что в первую очередь отличает китайцев от русских (кроме языка и внешних расовых признаков)?*» были даны следующие ответы: 34,2% отметили поведение в быту; 25,2% — более высокие деловые качества; 18,5% — образ жизни, культурные традиции (кухня и т. д.); 5,2% — религиозные особенности; 3,7% — менее высокие деловые качества; 3,1% — идеологию и политические взгляды; 1,5% — нравственные качества; 0,3% — более высокие умственные способности; 0,3% — менее высокие умственные способности. На вопрос «*Что, прежде всего, может препятствовать общению русских и китайцев (кроме языковых трудностей)?*» 33,2% респондентов отметили особенности психологии китайцев; 15,7% — разные политические убеждения, идеологические различия; 11,1% — особенности психологии русских; 10,8% — разные деловые качества; 9,2% — бытовые привычки; 5,8% — религиозные различия; 4,3% — различия в нравственной сфере (понимание добра и зла, справедливость и т. д.).

Низкие показатели, характеризующие роль религиозного фактора в этнических стереотипах, находятся в определенном противоречии со следующими результатами. Так, на вопрос «*Как бы вы отнеслись к открытому отправлению китай-*

цами своих религиозных культов, к открытию храмов на территории данного региона?» были получены следующие ответы: 72,9% заявило о своем отрицательном отношении, 9,2% положительно относятся к такой перспективе; 13,8% — безразлично; 4% затруднились с ответом. На вопрос «Как бы вы отнеслись к тому, что ваш близкий родственник, знакомый принял бы вероисповедание одной из китайских религий?» процент толерантных ответов был выше, чем в первом случае. Так, 43,4% всех опрошенных высказали отрицательное мнение; 37,2% — нейтральное; 8,6% — положительное; 1,2% не исключили возможности принятия китайских религий; 9,2% затруднились с ответом.

Обобщая полученные данные, можно сделать следующие выводы. Система этнических стереотипов, представленная во взаимоотношенности автостереотипов — «этноинтегрирующих атрибуций — представлений о действительных или воображаемых чертах группы», и гетеростереотипов — «этнодифференцирующих атрибуций — представлений о других группах», характеризующая представления русскоязычного населения о себе и о китайцах в оппозиции «мы — они» в религиозном аспекте, находится на низком уровне определения. Исходя из зависимости формирования стереотипов от этнической среды, характера отношений в этой среде, данный факт, по

нашему мнению, можно интерпретировать как следствие ряда причин:

- устойчивости в самосознании личности атеистических установок, сформировавшихся у русскоязычного населения Дальнего Востока в советский период, когда религиозный фактор не играл какой-либо серьезной роли в обществе;

- специфического характера русско-китайских, а раннее и советско-китайских отношений с преобладавшим в них экономическим и политическим уклоном;

- ограниченной возможности межэтнических коммуникаций в советский период.

Результаты ответов на вопросы, характеризующие низкую роль религиозного фактора в этнических стереотипах и низкий уровень толерантности населения к китайским религиям, имеют противоречивый характер. Это говорит о совершенно неоднозначном с точки зрения конфессиональности отношении русскоязычного населения Дальнего Востока к китайскому этносу. Формирование социальных установок по этому важному критерию межэтнических отношений — вопрос будущего.

В целом анализ полученных данных свидетельствует об отсутствии достаточного опыта этнорелигиозного взаимодействия русскоязычного населения Дальнего Востока с этническими китайцами, а также о его неготовности к тесному сосуществованию с этой этнической группой.

КУЛЬТ ОЧАГА В ВЕРХНЕМ ПАЛЕОЛИТЕ ЗАБАЙКАЛЬЯ

В.И. Ташак

Вопросы, связанные с происхождением религии и ранними формами религиозных представлений, в науке поставлены еще в XIX в. Не вдаваясь в сущность полемики о содержании тех или иных направлений ранней религиозности, отметим, что мнения по поводу времени формирования проторелигиозных воззрений разделились — от позднего мустье до позднего этапа верхнего палеолита. Разделились мнения и по поводу того, что конкретно можно считать проявлениями ранних форм религии. Неоднозначны и суждения о зарождении тотемизма в неандертальскую эпоху, трагического в намеренных захоронениях костей животных, в частности, широко распространенных захоронениях черепов и отдельных костей енотовых медведей. Возражения против признания археологических данных как фактов, свидетельствующих о зарождении религиозных представлений, строятся на теоретических умозаключениях, основанных на этнографических, психологических и прочих разработках.

В ходе полевых исследований в 1997 — 1999 гг. на одном из участков палеолитического поселения Подзвонка, названном Восточным комплексом, в третьем культурном горизонте выявлено 5 чагов и кострищ. Все они оказались сосредоточенными на небольшой площади раскопа — 25 квадратных метров. Детальное изучение этих элементов культурного горизонта показало, что они имеют как общие, так и индивидуальные черты. Например, три из пяти кострищ являются многолойными, т. е. их функционирование периодически прерывалось и возобновлялось. Три кострища, вытянутые по линии северо-восток — юго-запад, имеют овальные очертания. В некоторых случаях кострища имеют обкладку из камней, часть кострищ фиксируется без обкладки, причем этот факт отмечается не только в отдельных объектах, но и в разных уровнях одного объекта. Такие элементы древнего поселения были названы «очаг-острище» для обозначения их сложной структуры. Правда, можно было бы различать в одном многослойном очаг-кострище каждый стратиграфический уровень как отдельный объект, но необходимо отметить, что каждый уровень таких чагов-кострищ являлся продолжением функцио-

нирования предыдущего уровня, т. е. возобновлялся на том же самом месте через какой-то, вероятно небольшой, промежуток времени.

Все выявленные на сегодняшний день в раскопе Восточного комплекса очаги, кострища и многоуровневые очаги-кострища объединяет то, что каждый из них содержит специфические элементы или сочетание элементов, встречающихся разрозненно на всей площади культурного горизонта. Так, например, фрагменты позвончиков животных в анатомическом порядке встречаются только в очаге № 1 и в верхнем уровне очага № 2.

Очаги № 1 и 3 после прекращения функционирования вычищались от золы и углей, почти полностью, как очаг № 1, или частично, как очаг № 3. На очищенную поверхность прокаленных очажных углублений были положены лопатки животных. Причем в очаге № 1 на крупной лопатке, располагавшейся прямо на дне костровой ямы, лежала лопатка животного меньших размеров, пробитая острием из грифельной косточки.

В очаге № 3 выше лопатки находилась конечность животного (олень) в анатомическом порядке. Еще две конечности, сохранившие анатомическое расположение костей, обнаружены в верхнем уровне очага № 4.

Особый интерес представляет очаг-кострище № 5, состоящий из трех уровней. В центре нижнего уровня очага-кострища, не имевшего внешней обкладки, был положен массивный плитчатый камень, окатанный в реке, который мог служить «сковородой» во время функционирования очага-кострища. После прекращения функционирования нижнего уровня прямо на поверхность этого камня была положена голенка копытного животного с сохранившейся грифельной косточкой (в настоящее время мы наблюдаем кости, а в то время, когда прекращалось функционирование очага, на камень была положена часть ноги животного с мясом, поэтому и сохранился анатомический порядок расположения костей). Поверхность камня была посыпана охрой.

Кроме того, в двух случаях — очаг № 1 и нижний уровень очага № 4 — зафиксированы перекрытия очагов крупными камнями после прекращения их функционирования.

Несмотря на то что на всей площади третьего культурного горизонта Восточного комплекса найдено огромное количество костей животных, нигде, кроме как в очагах-кострищах, не найдены пока фрагменты позвоночников и конечностей животных в анатомическом порядке. Также нигде больше не встречаются камни, обсыпанные охрой, и нигде, кроме как в очагах и кострищах, не встречаются лопатки животных, положенные прямо на прокаленный грунт предварительно очищенных от углей и золы очажных чаш.

Предположение, что кости попали в кострища потому, что их сжигали, нужно признать несостоятельным. Кости на поселении Подзвонкая попадали в огонь, этот факт фиксируется находками пережженных костных обломков, но эти обломки очень мелкие и находятся они, как правило, в зольных выбросах, образовавшихся в результате очистки очагов и кострищ. Все крупные кости третьего культурного горизонта, и в том числе находящиеся в очагах, не имеют на поверхности следов огня. Более того, как мы уже отмечали, очаги-кострища периодически очищались после прекращения функционирования, что выглядит нерационально с практической точки зрения.

Указанных фактов вполне достаточно, чтобы говорить о преднамеренных действиях, совершавшихся населением древнего поселения в отношении очагов и кострищ после прекращения их функционирования. Очевидно, они носили обрядо-

вый характер. Эти обряды были связаны именно с очагами — местом, где горел огонь, а не с самим огнем. Возможно, что и огню тоже приносились жертвы, но этот факт в материальных остатках археологического памятника пока не фиксируется. В очагах или костровых углублениях, как мы видели, остаются предметы, которые можно рассматривать в качестве жертвоприношений: это фрагменты позвоночников и конечностей (с расположением костей, сохранивших анатомический порядок, а значит, кости в тот момент сохраняли на своей поверхности мягкие ткани. В то же время указанные фрагменты туш животных, особенно конечности, имели очень небольшое количество мягких тканей. Как известно из этнографических и исторических источников, именно такие части животных чаще всего приносились в жертву. Показательно и перекрывание очагов крупными камнями, которые как бы консервировали очаг и ставили его на «хранение». Возможно, перекрытие очагов камнями символизировало их погребение.

Основываясь на приведенных данных, следует признать, что на юге Западного Забайкалья в эпоху начала верхнего палеолита существовал достаточно развитый культ очага. Принимая во внимание абсолютный возраст памятника, датируемый в пределах 37 — 44 тысяч лет до н. э. можно говорить об одном из самых древних проявлений этого культа.

СТРАТАГЕМЫ В ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ УЧЕНИЯХ КИТАЯ

Т.Г. Завьялова

Существование стратагемного мышления как особого типа мышления в Китае, оказавшего большое влияние на развитие китайской культуры, в последнее время признаётся всё большим числом исследователей¹. Закономерен вопрос: оказала ли стратагемная культура влияние на религиозную культуру и практику Китая, и если да, то в какой мере религиозные учения Китая взаимодействовали со стратагемной культурой, стратагемным мышлением, как реагировали на применение стратагем, применяли ли их сами в своей практике?

Стратагемное мышление формировало нестандартный подход к критическим ситуациям, требовавший не только достижения желаемого результата, но и соблюдения принципа экономии средств. Его идеологическую и методологическую основу составляют тексты философских школ военных и дипломатов, так как именно с них началось обобщение исторического опыта применения хитрости, обмана и умения добиваться победы путем составления хитроумных планов. Область применения стратагем достаточно широка, но тем не менее в первую очередь они применялись именно в военной и дипломатической практике.

На первый взгляд, наиболее конфликтующей со стратагемным мышлением религиозной и идеологической системой является буддизм. Несмотря на то что буддизм исторически представлен достаточно сильно различающимися школами и течениями, «основы учения буддизма»², характерные для всех его направлений, включают положения, напрямую запрещающие обман. Речь идет о «восьмеричном благородном пути», включающем требование «правильной речи», «правильного действия / поведения», «правильного образа жизни». «Буддист (как монах, так и мирянин) должен воздерживаться от занятий любой формой деятельности, несовместимой с правильным поведением. Он должен воздерживаться, например ... от занятий любыми профессиями, связанными с обманом»³. В текстах «школы военных» и реальной тактике ведения войны в традиционном Китае необходимость использования «непрямых путей» являлась приоритетной. «Если в Китае и существовал когда-либо основополагающий принцип, на котором настаивали все древние трактаты по военному искусству, то это было предписание всячески избегать прямого столкновения с войском противника»⁴. В одном из самых авторитетных военных трактатов «Сунь-цзы бин фа» говорится: «Война — это путь обмана»⁵. Кроме того, желание освободиться от круговорота перерождений и достичь нирваны как конечной цели восьмеричного пути делало бессмысленным достижение успехов и побед в мирской жизни отдельного человека.

Общим местом в буддологических работах и российских, и китайских исследователей является тезис о тотальности влияния буддизма на все сферы жизни и культуры китайского общества⁶. Таким образом, логично предположить наличие взаимодействия и взаимовлияния (даже в конфликтной форме) содержания буддийского учения и теории применения стратагем как двух универсалий китайской культуры.

Данная проблема имеет сложную структуру, обусловленную многоплановостью содержания рассматриваемых феноменов. Не существует «буддизма вообще»⁷, поэтому каждый раз необходимо уточнение содержания понятия, конкретизация того, о чем идет речь — философском учении, религиозной доктрине (в том числе и в протонародных формах), культовых практиках или социальных институтах буддизма. Неоднородной является и сущность стратагемности, предполагающей наличие базовых принципов стратагемного мышления, принципов реализации (технологии) стратагем и конкретной социально-политической деятельности (ситуативного контекста). Значит, при рассмотрении возможности взаимодействия этих двух феноменов необходимо рассмотреть предпосылки взаимодействия в трех аспектах: философской теории, социальной теории, непосредственной практике и возможности их межаспектного взаимодействия (например; возможность использования элементов философских построений буддизма в качестве методов социально-технологического уровня применения стратагем).

Процесс адаптации буддизма в Китае проходил достаточно сложно⁸. Положения идейной доктрины буддизма вступили в противоречие не

только с традиционными устоями жизни китайского общества, но и с традиционными воззрениями китайцев⁹. «Буддизм как религия столкнулся в Китае непосредственно с двумя социальными, но высоко сакрализованными институтами: семьей и государством, отношения с которыми не всегда удавалось отрегулировать к удовлетворению обеих сторон»¹⁰. Несколько раз трансформировался статус буддизма в рамках государственной идеологии, периодически государство использовало в своих целях буддийскую обрядность, культы, философские построения (например, танский Тай-цзун, императрица У Цзэтянь¹¹, деятели Синьхайской революции¹²). Кроме того, последователи учения были вынуждены решать проблемы политического характера (например, вопрос взаимоотношений сангхи и государства, вопрос о статусе ученых-*упасака*). Ряды последователей буддизма пополнялись выходцами из разных социальных слоев. В «Жизнеописаниях буддийских монахов» («Гао сэн чжуань») указывается, что многие монахи были выходцами из чиновной среды, а также из семей потомственных военачальников и чиновников военного ведомства¹³. Таким образом, последователи буддийского учения не были изолированы от политической жизни китайского общества, кроме того, они вынуждены были вступать в активное противоборство со своими противниками. Данный факт позволяет сделать предположение о возможности знакомства членов сангхи с культурой стратагем как из непосредственных контактов с политическими противниками, так и благодаря чиновничьему и военному образованию некоторых из своих представителей. Кроме политических противников последователи буддизма сталкивались с многочисленными идеологическими оппонентами. В процессе идеологического противоборства они также были вынуждены бороться за влияние на потенциальных верующих, доказательность преимуществ своего учения и соответствие его положений китайской культурной среде. Таким образом, кроме непосредственно политической борьбы члены сангхи вынуждены были вести борьбу интеллектуальную, что также не исключает возможности их знакомства с культурой стратагем, адаптации некоторых стратагемных приемов к своей практике.

Проследить взаимодействие буддизма и культуры стратагем возможно в первую очередь в буддийских текстах. Для этого необходимо выделить базовые параметры для сравнения. Как правило, стратагема содержит формулировку принципа, комментарий, разъясняющий принцип, и иллюстративные примеры. Начальные условия реализации стратагемы, конфигурация процесса реализации, разные точки восприятия происходящего в текстовом варианте стратагемы иногда представлены в сжатом виде (в разделе «иллюстрации»), иногда редуцированы до нуля. Разные структурные части стратагемы описаны в разных понятийных системах (образной, метафорической, языка практической теории, метатеоретического язы-

ка гексаграмм, языка исторической хроники). Если, учитывая временной фактор, развернуть текстовое описание стратагемы в повествование с линейным временем, написанное в одной понятийной системе, то полученный текст будет иметь вид рассказа или новеллы. Пример-иллюстрация к стратагеме описывает определенный исторический прецедент. По своим формальным признакам он соотносим с коротким сюжетным историческим рассказом, заимствованным из исторической хроники или предания. Основной смысл примера-иллюстрации — показать ограниченность действия стереотипа обыденного мышления, выявить внутреннюю сущность событий и поступков, продемонстрировать ее читателю. Например, в иллюстрации к «Стратагеме открытых ворот» (эпизод из романа «Троецарствие») последовательно показан ход мышления противников Чжугэ Ляна и учет их выводов Чжугэ Ляном при создании стратагемы.

По формальным признакам можно выделить два вида литературных текстов, жанровая специфика которых предоставляла возможности для восприятия элементов стратагемности буддийской традицией и обладала типологическим сходством, в первую очередь со стратагемными примерами-иллюстрациями. К первым относится литература *сяошо*, основные жанровые признаки которой сложились задолго до того, как начался процесс проникновения и адаптации буддизма в Китае. Эта литературная форма встречается уже в библиографическом разделе династийной истории «Хань шу», написанной Бань Гу. «В период Шести династий термином «сяошо» обозначается короткий сюжетный рассказ... Короткий рассказ III – VI вв. запечатлевает интересное как бы само по себе»¹⁴. В этот период появляются сборники Лю Ицина, Ван Яня, Хоу Бо¹⁵. Как отмечают исследователи, авторы этих сборников являлись «в своем большинстве чиновниками если не высшего, то определенно высокого ранга, причем своей образованностью этому рангу соответствовали»¹⁶. Из этого следует, что авторы, писавшие *сяошо*, в обязательном порядке изучали канонические произведения, служившие основой для формирования стратагемного мышления (например, «И цзин»). Элемент стратагемности несет в себе литературная форма данных произведений, предназначенных для читателя среднеобразованного, которому необходимо представить достоинства учения буддизма через метафору (например, рассказы Лю Ицина «Попугай, погасивший пожар» или «Милосердие фазана»¹⁷ или описание событий экстраординарных, основной пафос которых — показ иной сущности и смысла обычных событий, несоответствие внешней формы и внутреннего смысла. Уже в этот период развития буддийской литературы проявляется ее «просветительский» настрой, стремление донести до читателя глубинные принципы правильного поведения, полезность которых неочевидна, а соблюдение не приносит быстрой выгоды сразу, но потом обязательно вознаграждается. Например,

в завершение рассказа «Петух со свитком в клюве» Лю Ициня говорится, что после увиденного во сне петуха со свитком герой рассказа Сичжи «больше не убивал, верил искренне, как никто другой. А потом он стал богат и знаменит»¹⁸. Как правило, в рассказах связываются два типа ситуаций: трудности в реальной жизни (болезнь, бедность, смерть) и чудесные способы их преодоления (молитва Будде, дар монастырю, прекращение дурных деяний). Важным с точки зрения рецепции прозой этого типа элементов стратегемности является формирование в мышлении читателя способности связывать элементы действительности, связи между которыми не даны в непосредственном, чувственном ощущении. Кроме того, таким образом, вероятно, создавался механизм осмысления и практического применения к оценке своих поступков и жизненных планов Закона Причинности. Так, показывалось, что любой поступок имеет следствие, не всегда проявляющееся после его совершения. В явном виде это положение сформулировано в трактате «Тридцать шесть стратегем»: «Уловки и интриги в искусстве войны всегда происходят из естественного хода событий и человеческих чувств. Малейшая неловкость в их применении неминуемо зародит подозрение и повлечет брожение в умах»¹⁹.

Другим типом литературы, включающим притчи, являются сутры, в том числе авада-сутры (сутры притч). Именно в них в более явном виде проявляется излюбленный прием буддийской пропедевтики — «средство» или «приемлемое средство», «уловка»²⁰.

В «Лотосовой сутре» для разъяснения положения об извечности и вездесущности Будды его словами говорится: «И все же, даже теперь, когда я в действительности не ухожу, я возглашаю свой уход. Прибегая к такому приемлемому средству, Так пришедший учит и обращает живые существа. В чем причина? Если бы Будда подолгу пребывал в мире, люди с малыми добродетелями не взрастили бы в себе благие корни... Вот почему Так пришедший, хотя в действительности не исчезает, говорит, что исчезает»²¹. Далее это положение дублируется притчей о докторе, который для излечения своих сыновей посылает им весть о своей смерти. После того как сыновья излечиваются, он открывает обман. Притчу резюмирует следующий диалог:

Сможет ли кто-нибудь обвинить доброго лекаря в грехе преднамеренной лжи?

Нет, Миром почитаемый!

Так же и меня!.. Во спасение живых существ я прибегаю к помощи приемлемых средств и говорю, что прекращаю свое существование.

Данный пассаж имеет полное структурное сходство со стратегемой (по образцу «Тридцати шести стратегем»): общий принцип — положения о всесущности Будды и всеобщности просветления, «технологический» принцип — разъяснение приемлемости средств, конкретный пример. Кроме того, пассаж о «возглашении ухода Будды» по методу достижения цели совпадает с рекоменда-

циями военного трактата «Сунь-цзы бин фа»: «Если ты и можешь что-нибудь, показывай противнику, будто не можешь; ... хотя бы ты и был близко, показывай, что ты далеко...»²². Как далее говорится о Будде в завершающей гатхе:

«...Он как тот лекарь, искусно

использующий приемлемые средства

Для излечения сыновей, потерявших рассудок,
Хотя, воистину, он жив, говоря, что мертв,
Никто не может сказать, что он лжет...»²³

Данная притча может служить иллюстрацией к стратегеме № 7 «Из ничего сотворить что-то». Смысл ее расшифровывается таким образом: «Искусство обмана состоит в том, чтобы сначала обмануть, а потом не обманывать. Когда не-обман кажется обманом — это обман истинный»²⁴.

В «Сутре ста притч» текст также имеет все формальные признаки стратегемы. Основным принципом, функционально совпадающим с положениями «И цина» об универсальности перемен, является Вторая Благородная Истина — истина о причине страдания (о ней говорится во вступлении). Далее в каждой притче приводится модель поведения и разъяснение смысла данной модели. Например, в «притче о восхвалении отцовской добродетели» слова дурака служат для иллюстрации принципа поступков людей, лишенных разума. «Он хочет воспеть добродетели человека, но так как не разбирается в существе дела, то его похвала превращается в хулу»²⁵. Притча о брахмане, убившем сына, объясняет сущность поведения людей, «принадлежащим к четырем общинам: во имя собственной выгоды они похваляются, будто обрели истинный путь. Но действуют они по закону глупцов»²⁶. Таким же образом построены все остальные притчи. Специфика содержания «Сутры ста притч» состоит в том, что приводимые в ней модели поведения людей иллюстрируют неадекватные способы достижения недостойной цели.

Структурные признаки, подобные «Сутре ста притч», имеет «Сутра закона причинности в трех мирах»²⁷. Сутра начинается с вопроса к Будде о причинах существования богатых и бедных, счастливых и несчастных, здоровых и больных. В ответе Будда формулирует основной принцип: «Все в трех мирах, мужчины и женщины, молодые и старые, бедные и богатые, счастливые и несчастные получили в этой жизни воздаяние за дела прошлых рождений» (21, с. 9). Далее следует описание поведенческих моделей, связанных с этим общим принципом и одновременно заключающих иллюстрацию-пример. «Почему нет ни отца, ни матери? В прежней жизни это был человек, убивающий птиц. Почему имеется многочисленное потомство? В прежней жизни это был человек, отпускавший птиц»²⁸.

Таким образом, в буддийской литературе можно выявить элементы стратегемности. Существует структурное и функциональное сходство между текстами, посвященными стратегемам и буд-

дийской литературой. Данное сходство обусловлено культурно-историческим контекстом существования буддизма (необходимостью вести борьбу с интеллектуальными оппонентами) и целевой направленностью проповеди. Все приведенные примеры относятся к литературе сутр, основное назначение которой — пробудить разум читателя и любыми средствами внушить ему спасительную истину. Главным приемом подобной литературы является изложение буддийского учения не в форме строгих умозаключений философского трактата, недоступных адекватному восприятию неподготовленным читателем, а в виде занимательного повествования, иллюстрирующего основные категории буддийской философии. «Согласно понятию «средство» сложные буддийские тер-

мины и идеи, недоступные посвященным и нерадивым, получают воплощение в конкретных и простых сюжетах бытового или сказочного свойства»²⁹. Рассмотренные примеры показывают, что явление стратагемности, как и в автохтонной китайской культурной традиции, возникает при необходимости изменения положений учения высокой степени абстрактности в конкретной социальной практике противоборства. Таким образом исследование проблемы соотношения стратагемного мышления и буддизма правомерно и обоснованно. Вопрос о влиянии таких элементов философской доктрины буддизма, как закон причинности, на формирование методологических средств стратагемного мышления в китайской культуре, требует дальнейшего исследования.

¹ Малявин В.В. Тридцать шесть стратагем. М., 1997; Лэн Чэнцзинь. Чжи юань [Источники мудрости: В 4 т.]. Пекин, 1998; Чжунго молюэ дадянь [Большой словарь китайских стратагем]. Пекин, 1995.

² Торчинов Е.А. Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000. С. 19; Фоцзяо шоуэ [Справочник по буддизму]. Пекин, 1991. С. 36.

³ Торчинов Е.А. Введение в буддологию... С. 29.

⁴ Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик. М., 2001. С. 30.

⁵ Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве // Конрад Н.И. Избранные труды: Синология. М., 1995. С. 27; Суньцзы бинфа юй саньшилю цзи [«Военный трактат Сунь-цзы» и «36 стратагем»]. Гуйян, 1995. С. 36.

⁶ Байхуа саньшилю цзи [Изложение «Тридцати шести стратагем» на современном языке], Сиань, 1997. С. 8. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. С. 17.

⁷ Торчинов Е.А. Введение в буддологию... С. 19.

⁸ Буддийский взгляд на мир / Под. ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 1994. Категории буддийской культуры / Под. ред. Е.П. Островской. СПб., 2000. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь.

⁹ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. С. 11.

¹⁰ Буддийский взгляд на мир / Под. ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 1994. С. 108.

¹¹ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. С. 27

¹² Там же. С. 34.

¹³ Категории буддийской культуры / Под. ред. Е.П. Островской. СПб., 2000. С. 269 — 270.

¹⁴ Там же. С. 281

¹⁵ Религии Китая: Хрестоматия / Под. ред. Е.А. Торчинова. СПб., 2001. С. 405. Бай юй цзин [сутра ста притч] / Пер. с кит. И.С. Гуревича. М., 1986. С.115.

¹⁶ Категории буддийской культуры... С. 286.

¹⁷ Религии Китая: Хрестоматия... С. 415 — 416.

¹⁸ Там же. С. 419.

¹⁹ Малявин В.В. Тридцать шесть стратагем... С. 16.

²⁰ Религии Китая: Хрестоматия... С. 378

²¹ Сутра Лотоса сокровенного закона // Религии Китая: Хрестоматия... С. 398.

²² Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве // Конрад Н.И. Избранные труды: Синология... С. 27.

²³ Сутра Лотоса сокровенного закона // Религии Китая: Хрестоматия... С. 400.

²⁴ Малявин В.В. Тридцать шесть стратагем... С. 21.

²⁵ Бай юй цзин [сутра ста притч]. С. 58.

²⁶ Там же. С. 59.

²⁷ Инь го цзин [Сутра закона причинности в трех мирах]. Тайчжун, 6. г.

²⁸ Там же. С. 14.

²⁹ Сутра Лотоса сокровенного закона // Религии Китая: Хрестоматия... С. 378.

РОЛЬ ИСЛАМА В ПОЛИТИКЕ СОВРЕМЕННОЙ ТУРЦИИ

К.С. Романченко

Турция первой среди стран мусульманского мира поставила перед собой задачу изменения роли религии в государстве. Разгром Османской империи в Первой мировой войне и оккупация Стамбула английскими войсками сразу отделили султана-халифа и верхушку духовенства от народа, что позволило новой политической элите — кемалистам подорвать влияние старой османской элиты и исламского духовенства.

Демократические реформы правительства Мустафы Кемалю (с 1934 г. — Ататюрка) включали и меры, изменившие место и роль религии¹. В 1924 г. религия была отделена от государства, а школа — от религии. Однако М. Кемаль впоследствии признавался, что даже внутри созданной им в рамках Великого Национального Собрания Турции в 1921 г. Группы защиты прав было много противников изменения государственного строя страны. Так, группа депутатов во главе с представителем Эрзерума Ходжой Раифом Эфенди выступила против замены султана и халифата республикой. Были и предложения о том, что крупные исторические перемены должны осуществляться с учетом мнений широких кругов общественности. Однако М. Кемаль, будучи радикальным реформатором, добивался быстрых конституционных изменений для внедрения западного демократического устройства.

В конечном счете его политическая воля и благоприятные исторические условия позволили резко ослабить влияние османского духовенства. Служители культа были поставлены под контроль государства, а наиболее рьяные поборники халифата жестоко наказаны кемалистами в 1920 — 30-е годы. Однако новый режим так и не смог совсем устранить влияние ислама. Рядовое население, которое заставили жить по западноевропейским правовым нормам, продолжало, особенно в сельской местности, сохранять верность старым обычаям и нормам шариата.

Некоторые изменения в политике властей по отношению к религии произошли в послевоенный период. Сразу после победы на выборах в 1950 г. Демократическая партия (ДП) приняла ряд мер, смягчающих политику лаицизма (светскости го-

сударственной политики): было разрешено чтение молитвы (эзана) на арабском языке, отменена установка на исключительно светское образование, разрешено факультативное преподавание религии и морали в начальной школе. Эти меры вызвали одобрение верующего населения.

В 1950-е годы была создана партия «Бирлик» («Единение»), отражавшая взгляды алевитской интеллигенции². Алевиты (множественное число понятия «алеви») — в данном случае сторонники имама Али, представляющие одну из разновидностей крайнего шиизма. О численности последователей алевизма в Турции точных данных нет, но она весьма значительна — от 10 до 20 млн человек. Учение алевизма имеет ряд серьезных отличий не только от распространенного в Иране имамитского шиизма, но и от ислама в целом. Например, алевиты не посещают мечеть, не совершают намаз, не отмечают ашуру, не соблюдают пост в месяц рамазан, совершают паломничество не в Мекку, а к гробницам Али и шиитских имамов. Алевитские общины имеют во многом автономный характер, звания и посты в них обычно передаются по наследству. Алевиты не допускают присутствия посторонних людей при обрядах. Они признают себя правоверными мусульманами исходя из того, что верят в существование Аллаха, признают в качестве его посланника (пророка) Мухаммеда, а как законного имама (халифа) — Али ибн Аби-Талиба и его преемников по мужской линии³. Однако алевитская община Турции, несмотря на наличие определенной специфики, не представляла особых проблем для властей и других течений в исламе. На то были особые причины: с одной стороны, основные районы, населенные алевитами, удалены от культурных и политических центров, а с другой стороны, правящие круги просто игнорировали запросы и устремления алевитов, что обусловило довольно низкий статус их общины. Ее влияние на идейно-политическую ситуацию в стране было незначительным.

Но после образования партии «Бирлик» положение несколько изменилось. Алевиты активно поддержали переворот 1960 г., в результате которого была принята новая конституция, озна-

меновавшая заметный шаг в развитии турецкой демократии. Эти изменения сделали возможным образование Турецкой рабочей партии, а политической преемницей Демократической партии в 1960-е гг. стала Партия справедливости (ПС) во главе с Н. Эрбаканом. В январе 1970 г. Эрбакан, выйдя из рядов ПС, вместе с единомышленниками основал Партию национального порядка (ПНП), которую впоследствии стали называть «исламской». В марте 1971 г. Конституционный суд запретил ПНП, а в октябре 1972 г. она была воссоздана под названием Партии национального спасения (ПНС). После военного переворота 1980 г. ПНС была распущена наряду с другими политическими партиями, но вновь восстановлена как Партия Рефах (Партия Благоденствия) в 1983 г. В феврале 1998 г. «исламская партия» в очередной раз запрещена Конституционным судом, возникнув тут же под именем Партии Фазилет (Добродетели).

Каждая из перечисленных партий имела свою программу, но их базовые документы объединялись рядом положений: протест против использования принципа лаицизма как средства давления на религию и верующих (т. е. протест против официального толкования принципа лаицизма как атеизма); противопоставление исламской этики «безнравственному западному капитализму»; требование восстановления морали и национального духа, сплочения нации вокруг ее традиционных ценностей. Внешнеполитические положения предполагали политическую и экономическую переориентацию Турции с Запада на мусульманские страны.

В целом же эти программы не покушались на принцип светскости государства и другие конституционные основы Турецкой Республики. Но возникает вопрос, почему борьба против «исламистов» была столь активной? Дело в том, что кемалистский национализм, которым была пронизана конституция 1982 г., утратил объединительный характер и стал помехой для политических кругов, выступающих за интеграцию страны в мировой порядок. Партия Рефах и Партия националистического движения призывали к национальной самоидентификации Турции, следовательно, они мешали планам дальнейшей вестернизации, т. к. хотели переориентировать страну на исламские ценности, а геополитически и геоэкономически — на мусульманский мир. Это и являлось истинной причиной гонений прозападных кругов на «исламистов». Власти преподносили активизацию последних как шаг к превращению Турции в государство теократического толка, хотя было очевидно, что «исламисты» не имели такого потенциала и, прежде всего, корпуса мощного и политически активного духовенства⁴.

Однако в начале 1990-х годов сторонникам «исламского возрождения» удалось значительно укрепить свои позиции в турецком обществе. 20 сентября 1991 г., накануне всеобщих парламентских выборов, Н. Эрбакан, А. Тюркеш и А. Эдибали — руководители соответственно Партии Бла-

годенствия, Партии Националистического движения и Реформаторско-демократической партии — заявили, что они сознают огромное значение борьбы за традиционно-национальные нравственные ценности. Но этот «святой союз» не получил заметной поддержки у турецких избирателей и вскоре распался. Несмотря на это в политической борьбе правящих сил крепились происламские тенденции. Так, в 1991 г. отменили ст. 163 Уголовного кодекса, запрещавшую под страхом длительного тюремного заключения использование ислама в политических и личных целях. За короткое время число училищ, предназначенных для подготовки религиозных деятелей среднего и низшего звена, увеличилось с 73 до 383. В конце 1980-х и в течение первой половины 1990-х годов построено 1500 мечетей, причем при активном участии государства, что противоречило идеям его светскости, сформулированным Ататюрком. Исламизация (фактически реисламизация) коснулась и высшей школы. Были учреждены и начали функционировать богословские факультеты в целом ряде университетов страны.

Однако после парламентских выборов 1995 г. началась новая война против «исламистов». Про западные круги были встревожены тем, что за Рефах проголосовал каждый пятый пришедший на выборы, но им пришлось согласиться с назначением лидера этой партии Н. Эрбакана главой правительства. Именно эта легальная исламская партия получила большинство мест в парламенте (меджлисе), и она попыталась установить в стране законным путем шариатский режим⁵.

Результаты выборов показали те качественные изменения, которые произошли в расстановке политических сил Турции в последние десятилетия. Турецкий электорат с 1960-х годов имел европейскую модель политической альтернативы для выборов: это была либо социал-демократическая, либо праворадикальная партия. Основная же линия военно-политической и экономической ориентации на Запад, углубление вестернизации не менялась ни в том ни в другом случае — речь шла только о таких принципах, как роль госсектора, рамки демократизации и пр.

Выборы 1995 г. выявили новую альтернативу: с одной стороны, дальнейшая всеобъемлющая интеграция с Западом, с другой — восстановление традиционных ценностей и ориентация на исламский мир. После сделанных на заседании Совета безопасности в феврале 1997 г. предупреждений в адрес исламистов в правительстве и обществе их публичные выступления против светского режима и армейской верхушки не только не прекратились, но еще более усилились. Так, 11 мая 1997 г. в Стамбуле на площади Султан-Ахмет по инициативе 142 исламских организаций, прежде всего Рефах, состоялся 30-тысячный митинг сторонников исламского пути развития. Придя к власти, исламисты получили в свои руки государственные механизмы управления религиозной деятельностью, прежде всего Управление по делам религии, министерство просвещения, бого-

словские факультеты и кафедры. Осознав это, прозападные круги начали мощную политико-информационную войну против правительства Н. Эрбакана, а затем и против его партии. Вскоре Эрбакан, не выдержав такого давления, предложил сократить срок пребывания на посту премьер-министра до одного года и передать этот пост Т. Чиллеру. Но президент назначил Месута Йылмаза. После этого западники, объединившись, организовали процесс в Конституционном суде, и 22 февраля 1998 г. партия Рефах была запрещена. В принятом постановлении отмечалась значимость для Турции светскости общественной жизни и государственного строя.

Однако все эти меры не привели к удалению с политической арены шариатистов. Вместо партии Рефах, как это случилось и раньше, была организована новая партия Фазилет, принявшая активное участие в парламентских выборах 18 апреля 1999 г. Таким образом, шариатисты продолжали угрожать фундаменту политической системы, заложенной Ататюрком.

Нынешняя политическая ситуация позволяет предположить, что в ближайшее время сторонникам сохранения светского характера власти в Турции придется прилагать большие усилия, чтобы сдерживать натиск исламистов. Есть немало свидетельств тому, что последние, опираясь на поддержку консервативных мусульманских режимов Среднего Востока, будут продолжать борьбу против вестернизации и за возрождение позиций традиционного ислама в Турции.

Как показывают имеющиеся материалы, самым бескомпромиссным поборником кемалистского секуляризма является военная верхушка, прежде всего Генштаб, специально следящий за религиозной ситуацией в стране. Его представители в Совете национальной безопасности пытались проводить меры в духе кемализма, например, оказывали давление на Месута Йылмаза, возглавлявшего правительство в 1997 – 1998 гг., обвиняя его в потакании исламистам. Когда они обнаруживали исламистов в своих собственных рядах – в академиях, других подразделениях, то попросту публично увольняли их. Например, из 29 офицеров, уволенных в августе 1996 г., 13 были пря-

мо названы сторонниками шариата. В мае 1997 г. на заседании Высшего военного совета было уволено рекордное количество офицеров: 171 человек, из них 150 человек за приверженность шариату.

Однако острота противостояния исламистов и их противников не заслоняет того факта, что идеи «синтеза» национализма и религии, идеи турецкого (иногда тюркского) ислама приобретают все больше сторонников в Турции, в т. ч. и в административных структурах⁴. Тон здесь задает Управление по делам религии, которое ведает мечетями, тюрьме, курсами Корана, изданием религиозной литературы, а также миссионерской деятельностью среди турок в Европе, сбором пожертвований, традиционными праздниками.

Каков же знаменатель процессов, происходящих в идейно-политической и духовной жизни современной Турции, и, прежде всего, его религиозная составляющая? После многих лет европеизации и модернизации республиканского светского режима происходит неуклонное возрождение исламских ценностей, растет влияние исламски ориентированных политических партий. Причину этого нужно искать в беспрецедентном расширении социальной, финансовой, политической поддержки исламистского движения в современной Турции извне, со стороны международных мусульманских организаций, фондов, банков и т. п. Рыночная экономика обеспечила этому движению не только приток местных частных накоплений, но и громадные поступления из мусульманских стран. В целом и сам мировой ислам изменился после иранской революции, других крупномасштабных экспериментов (даже малоудачных или совсем провальных) по созданию некой уникальной модели общественного устройства на религиозный манер. Но из этого опыта делаются различные выводы: большая часть мусульманской уммы ориентируется на общечеловеческие ценности и международное сотрудничество, а экстремисты, у которых имеются приверженцы и в некогда самом передовом государстве Востока, Турецкой республике, – на политические, идеологические и духовные крайности, не щадя подчас своих, а чаще чужих жизней.

¹Facts about Turkey / By Sema Duymaz. Istanbul, 1999.

²Ислам и политика / Под ред. Г.В. Миронова. М., 2001.

³Рустамов Ю. И. Ислам и общественная жизнь современной Турции. Баку, 1980.

⁴Турция между Европой и Азией: Итоги европеизации на исходе 20 века / Под ред. Н.Г. Киреева. М., 2001.

⁵The Economist. 8 июня 1996.

⁶Независимая газета. 12 окт. 2000.

ИСЛАМСКИЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЭКСТРЕМИЗМ В ПОСТСОВЕТСКОМ УЗБЕКИСТАНЕ

А.С. Дундуй

В последние десятилетия XX в., примерно с 70-х гг., в исламском всемирном сообществе (умме) намечается резкое усиление экстремистских религиозно-политических тенденций. Отечественные исследователи выделяют следующие причины этого процесса: историческое несоответствие интенсивности роста товарно-денежных отношений, а также масштабов отделения производителя от средств производства, но уже на капиталистической основе; более быстрый процесс политизации масс по сравнению с темпами социально-экономического развития мусульманских стран. Отмечается также, что участникам национально-освободительного движения свойственно отождествлять национализм с исламом. Определенную роль сыграл и крах идиллических представлений о возможности преобразования исламского общества на основе «западной» или «советской модели»¹.

Среди причин, способствовавших формированию происламски настроенных групп на территории государств Центральной Азии, также недовольство населения постсоветской анархией (разгул бандитизма, наркомания, проституция), слабость и неустойчивость официальной власти, обнищание народа. В ряде случаев население оказывало поддержку радикальным исламским группам, боровшимся на первых порах с криминальной обстановкой в регионе. Есть статистические и другие документы, показывающие снижение уровня преступности в регионе в результате действий происламских групп².

К.И. Поляков утверждает, что причины усиления тенденций к радикализму, т. н. «исламскому возрождению» на Ближнем и Среднем Востоке, можно экстраполировать и на ситуацию в России, азиатских республиках СНГ³. На стагнацию, кризис и социальную дезинтеграцию здесь указывает и президент Узбекистана И. Каримов⁴.

Но страны постсоветской Центральной Азии различают по степени интенсивности процесса исламизации общества. Большинство исследователей согласны со следующей градацией: менее всего исламизации подвергся Туркменистан, более активно идет проникновение религии в общественно-политическую жизнь общества в Казах-

стане и Киргизии, и, наконец, сильнее всего исламизировано общество в Узбекистане. Что касается Таджикистана, то там представлен своеобразный феномен коалиционного правительства: просоветского правительства Э. Рахмонова и происламски настроенной Объединённой таджикской оппозиции, которая составляет на данный момент не менее 30% общего состава правительства республики⁵. Феноменальность Таджикистана заключается в том, что здесь удалось избежать крайностей теократического режима путем компромисса между враждующими сторонами. Однако наиболее интересной представляется ситуация в Узбекистане, сложившаяся в результате формирования радикально настроенных исламистских групп и их противостояния с официальным Ташкентом, что создаёт очаг напряженности во всем регионе и затрагивает интересы широкого круга стран.

Первые радикальные группы в Узбекистане возникли в начале 1970-х годов, однако на политическую арену «нетрадиционный» ислам выходит с начала 1990-х годов. Резкая активизация деятельности исламских групп, связанная с ослаблением давления на ислам официальных властей, была обусловлена также поддержкой, оказанной им местным населением. Центром этого движения становится Ферганская долина — в силу существующих связей с этнически родственными таджиками и узбеками других государств, географического положения, которое способствует обособленности этого района, тяжелых социальных условий жизни местного населения и др.⁶ В итоге ислам в Ферганской долине более восприимчив к различным инновациям, а население легче противопоставить официальному правительству, чем в районах распространения традиционного ислама⁷.

В начале 1990-х годов там наблюдался своеобразный «выход из подполья» религиозно-политических групп. Бесспорное лидерство в их ряду принадлежит движению «Адолат» («Справедливость»). Его деятельность получила широкий отклик в печати, сыграв значительную роль в процессе формирования узбекской исламской оппозиции. Широкою поддержку населения движе-

ние «Адолат» приобрело в результате успешной борьбы с преступностью. И действительно, статистика по Наманганской обл. показывает снижение криминогенной обстановки в целом по региону. Были и перегибы в деятельности исламских отрядов, например задержание людей в вечернее время вне своих кварталов, однако в целом решительность действий «Адолат» считалась оправданной. СМИ периодически сообщали о преступной деятельности мусульманских групп, однако источники такой информации не указывались. Общая численность отрядов «Адолат» составляла к концу 1991 г. 12 тыс. человек. В его составе существовало более радикальное крыло под названием «Ислам лашкарлари» («Воины ислама»), лидером которого являлся Тахир Юлдашев. Были и другие организации, такие как «Товба» («Покаяние»), «Адабийлик инсонпарварлик» («Человечность и милосердие»).

Если правительство республики проявляло толерантность к исламским группам и даже шло на контакт с ними по вопросам борьбы с преступностью, то создание каких-либо крупных исламских партий, способных отстаивать свои интересы на политической арене, строго запрещалось. Так, учредительный съезд Исламской партии возрождения в январе 1991 г. в Ташкенте закончился арестом его участников. В то же время правительство республики инициировало тему «заговора ваххабитов», запугивая народ грядущим террором со стороны исламистов.

После избрания Президентом И. Каримов перестал нуждаться в лояльности исламского движения. В марте 1992 г. правительство переходит к решительным действиям: в течение одного вечера было задержано около 100 человек из верха движения «Адолат». Усилилось давление на другие религиозные организации. В результате из республики начался отток наиболее радикальных оппозиционных элементов в Афганистан и Пакистан, транзитом через Таджикистан, гражданская война в котором послужила школой формирования идеологии и тактики оппозиционного движения. Оставшиеся в стране после репрессий 1991 – 1992 гг. организации либо полностью распались, либо ушли в подполье. Преследования членов оппозиции продолжались и в последующий период. Широкий международный резонанс, например, вызвал арест Абдували Мирзаева, имама мечети «Джами» в г. Андижане.

В связи с усилением давления узбекских властей на оппозиционный ислам наиболее радикальные элементы консолидируются за границей в единую антикаримовскую коалицию, направленную на свержение существующего строя вооруженным путём и создание исламского государства на территории Узбекистана. В 1995 г. процессы их консолидации приводят к образованию Движения исламского возрождения Узбекистана, впоследствии трансформировавшегося в Исламское движение Узбекистана (ИДУ). В нем объединились основные исламские оппозиционные силы в эмиграции. Кроме него оппозиционными

силами принято считать суфийские тарикаты, организацию Хизб-ут-Тахрир аль-ислами, Акрамийа (радикальное крыло Хизб-ут-Тахрир), а также некоторые малочисленные группы антиправительственного толка⁸.

Говоря о религиозно-политической ситуации в Узбекистане, следует отметить, что на традиционных позициях остались улемы городов центральной части этой страны. Такие города, как Ташкент, Бухара, Самарканд, с VII – IX вв. являются крупнейшими центрами суннитского богословия ханафитского мазхаба всемирного значения. Даже гонения советской власти не смогли полностью сломить в них ислам. Однако по мере ослабления давления Москвы на Узбекистан всё более интенсивно развивается процесс «исламского возрождения», резко увеличивается количество мечетей и медресе, усиливается религиозность населения, усиливается влияние на местный ислам различных исламских организаций и фондов.

Но и ортодоксальный ислам в Узбекистане не был однороден, хотя он и не перешёл в стадию конфликта с властью, как это произошло в Ферганской долине. Тем не менее события 1989 г. – начала 1990-х годов чуть не привели к расколу духовенства. Впервые противостояние исламских кругов ярко проявилось в феврале 1989 г. во время демонстрации 3 ноября, направленной против муфтия Шамсутдина Бабаханова. Во главе мусульман, вышедших на улицы Ташкента в 2000 г., стояла партия «Ислам и демократия». Результатом этой акции стало провозглашение муфтием ректора Исламского института г. Ташкента Мухаммад-Садык Мухаммад-Юсуфа. Исследователи поразному оценивают значение Ташкентской демонстрации, но все они отмечают, что Мухаммад-Садык не вполне обычная фигура в ученом мире. Так, он поддерживает создание единого панисламистского Туркестана, хотя и отказывается от идеи создания исламской политической партии. Формально он ставит перед собой задачу консолидации, а не раскола узбекского общества⁹, однако фактически начатая им реорганизация духовного управления способствует именно расколу. Отсюда некоторая противоречивость позиции Мухаммад-Садыка. Оппозицию муфтию составили духовные лица, освобожденные им от занимаемых должностей. Недовольные действиями муфтия, правительство объединилось с оппозицией, во главе которой стоит бывший заместитель муфтия Абдугани Абдуллаев. В итоге после поддержки, оказанной Туранджонзаде (лидеру таджикских исламистов), Мухаммад-Садык покинул пост муфтия, опасаясь ареста. С заменой его более лояльным к правительству Мухтаром Абдуллаевым кадровый состав муфтията также полностью обновился. В результате отношения официального духовенства и правительства после смены муфтията стали стабильными.

Из вышесказанного можно заключить, что ислам республики Узбекистан как социально-религиозный комплекс весьма неоднороден по сво-

ей структуре. На этот процесс оказывает влияние географический, субэтнический и некоторые другие факторы, в т. ч. традиционные занятия населения. Значительное влияние на религиозную жизнь узбекистанского социума продолжают оказывать медресе, мечети. Различия регионов Узбекистана лишь усиливают их религиозную обособленность и взаимные противоречия. Если традиционный ислам центральной части страны находится под опекой режима, то Ферганская долина даже после разгрома исламистских групп

находится в зоне влияния оппозиции.

Отрицательную позицию по отношению к исламистам Ферганской долины занимает как нынешнее руководство, так и бывший муфтий Мухаммад-Садык Мухаммад-Юсуф. Ещё более жестко традиционный ислам, особенно после терактов и военных действий 1999–2000 гг., относится к зарубежной религиозно-экстремистской оппозиции (ИДУ, Хизб-ут Тахрир). Различные аспекты их взаимоотношений должны стать предметом дальнейшего изучения.

¹ Примаков Е.М. История одного сговора. М., 1985. С. 348–350; Поляков К.И. Арабский Восток и Россия: Проблема исламского фундаментализма. М., 2001. С. 11 – 12.

² Панфилова В. В огне противостояния // НГ – Содружество. 2001. 28 февр. С. 3.

³ Поляков К.И. Арабский Восток и Россия. С. 11–12.

⁴ Karimov I. Uzbekistan on the threshold of the twenty-first century. Cambridge (Mass.), 1998. P. 24.

⁵ Российское присутствие в Таджикистане необходи-

мо // НГ – Содружество. 2001. 28 февр. С. 3.

⁶ См.: Абдуллаев Е.В., Колесников Л.Ф. Ислам в современном Узбекистане. М., 1998. С. 252 – 253.

⁷ Пономарёв В.А. Ислам в Узбекистане 1989–1995 // Полис: политические исследования. 1996. № 2. С. 188.

⁸ Uzbekistan: repression and instability // ICG Asia Report. 2001. № 21. P. 15.

⁹ Муфтий Мухаммад-Садык Мухаммад-Юсуф. Консолидация, а не раскол // Лит. газ. 1989. 13 сент.

V

ПАМЯТНИКИ ЦЕРКОВНО- СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ



К ИСТОРИИ ПЕРЕВОДА ГОМИЛИЙ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА НА СЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫК

Л.В. Долгушина

Исследователи памятника «XIII Слов Григория Богослова», дошедшего до нас в списке XI в., обращали внимание на значительные различия в переводах отдельных гомилий.

Прекрасную возможность для сравнительного изучения переводов предоставляют так называемые «повторяющиеся отрывки», содержащиеся, в частности, в «Слове на Пасху» и «Слове на Рождество» (далее соответственно СП и СР). Даже при беглом сравнении бросается в глаза большое количество разночтений в этих переводах. Современная исследовательница памятника «XIII Слов Григория Богослова» Л.Я. Петрова доказывает в своих работах принадлежность переводов СП и СР разным переводчикам и разным переводческим школам, существовавшим в первой половине X в. в Болгарии.

Излагая историю этого вопроса, она приводит мнение некоторых исследователей-предшественников, в частности С.М. Кульбакина, который на основании данных морфологии и лексики считал, что в IV и X «Словах» («Слово на Рождество» и «Слово, говоренное в присутствии отца, который безмолвствовал от скорби, после того как град опустошил поля») мы видим старый (македонский) перевод, а в остальных «Словах» находим более позднюю, преславскую, редакцию. Однако Кульбакин склонен думать, что мы имеем дело с редакцией, а не с новым переводом.

Петрова утверждает, что наличествует именно два различных перевода, и строит выводы на основании анализа разночтений, содержащихся в повторяющихся отрывках СП и СР. Рассмотрев лексические варианты в текстах этих отрывков, а также обратив внимание на некоторые особенности морфологии и синтаксиса, исследовательница приходит к выводу, что текст СР восходит к деятельности Охридской переводческой школы, а текст СП представляет собой новый, преславский, перевод.

Петрова имеет дело преимущественно со славянским текстом «Слов», и вывод о различии переводов и их локальной и временной принадлежности делает на основании сопоставления лексики СП и СР с традиционно выделяемыми «пре-

славскими» и «охридскими» лексическими вариантами. Однако для изучения особенностей переводов это представляется недостаточным. Интереснейший материал для сравнения двух переводов и изучения переводческой техники можно почерпнуть из последовательного сопоставления славянских текстов с греческим текстом гомилий.

«Слово на Пасху» и «Слово на Рождество» имеют глубокое богословское содержание, что, естественно, отражается в их языке и структуре. Они достаточно сильно отличаются от других «Слов» на праздники, созданных Свт. Григорием, и в немалой степени этим отличием обязаны входящим в их структуру так называемым повторяющимся отрывкам. Повторяющиеся отрывки «Слова на Рождество» и «Слова на Пасху» — это, по сути дела, одно богословское произведение, включенное Свт. Григорием в состав двух торжественных «Слов», которые он произнес перед паствой в дни великих христианских праздников. Это произведение посвящено следующим темам, характерным для богословского творчества святого и являющимся лейтмотивом его творений: троическому богословию, путям богопознания и тайне спасения. Повторяющиеся отрывки являются по сути целостным произведением, в пользу чего свидетельствует наличие у них того, что можно назвать заглавием, и определенное введение, которое предшествует им в тексте «Слов», а также целостность композиции и завершенность содержания. Это произведение озаглавлено у Свт. Григория следующим образом: «Слово о Боге и божественно» (перевод СП на русский язык), «Слово о Боге и Божие» (СР), в греческом же тексте, как в СП, так и в СР мы читаем: « $\pi\epsilon\rho\iota\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \circ\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ». Перевод «Слово о Боге и божественное», как кажется, более верно выражает смысл греческой фразы.

Вот краткий план содержания «Слова о Боге и божественного», повторяющегося в СП и СР:

- 1) «любомудрствование о Боге» — рассуждения о Боге и богопознании;
- 2) утверждение троичности Бога;
- 3) божье домостроительство (создание мира,

история грехопадения и искупления);

4) опровержение еретических учений ариан и савеллиан.

Свт. Григорий дважды повторяет это «Слово...» перед паствой, следуя своему принципу, изложенному в «Слове 39» (На Святые Светы): «Если же настоящее слово будет заключать в себе нечто из сказанного уже прежде никто не удивляйся. Ибо стану говорить не только то же, но и о том же, имея трепетный язык, и ум, и сердце, всякий раз, когда говорю о Боге».

«Слово о Боге», включенное в состав СП и СР, является текстом, содержащим в концентрированной форме богословские и апологетические размышления Свт. Григория. В то же время это поэтическое произведение, многие строки из которого послужили основой позднейшей христианской гимнографии, например, использовались в канонах Св. Иоанна Дамаскина. Это накладывает отпечаток на языковые особенности данного произведения и предъявляет особые требования к переводу. Совершенно понятно, что каждая лексема, употребленная Свт. Григорием в «Слове...», не случайна. Она несет богословский смысл и поэтическую нагрузку. Используя богатые выразительные средства греческого языка, пользуясь и поэтическими приемами (например, рифмой), Свт. Григорий Богослов создает прекрасное с художественной точки зрения произведение; в то же время употребляемая им лексика имеет точный богословский смысл, это тот круг лексики, которая получила хождение в святоо-

теческом богословии, и та философская терминология античности, которая была «воцерковлена» и стала языком богословской науки. В текстах «Слов» присутствуют аллюзии на Евангельский текст, явные и скрытые цитаты.

Все вышесказанное свидетельствует о том, насколько сложная задача стояла перед переводчиками гомилий, с каким вниманием должно было выбираться каждое слово для перевода греческого текста.

При сравнении переводов СП и СР с греческим текстом сразу бросается в глаза, что в этих гомилиях по-разному решается задача подбора для греческого слова славянского соответствия. Например, в одном переводе используется одно слово для перевода одной греческой лексемы, а в другом переводе мы встречаем уже несколько славянских слов. На первый взгляд кажется, что это явление (использование нескольких славянских слов для перевода одного греческого, и наоборот, одного славянского для разных греческих) характерно как для СП, так и для СР в равной степени. Но при составлении картотеки греческо-славянских соответствий становится очевидным, что для перевода СР характерна гораздо большая приверженность принципу: одной греческой лексеме соответствует одна славянская. Вернее, даже не за каждым греческим словом при переводе «закрепляется» одно славянское, а за каждым греческим корнем — один славянский корень. Вот некоторые примеры:

Греческий текст	«Слово на Пасху»	«Слово на Рождество»
χρόνος	врѣмя	лѣто
χρονικός	врѣменнын	лѣтнын
ἄχρονος	безврѣменнын	безначальнын
καίρος	врѣмя	врѣмя
εὐκαίρος	въ годѣ	въ добро врѣмя
πρόσκαιρος	съ смѣртню	врѣменнын
κίνημα	исходити	двизатися
κίνησις	помыслѣ	двизаник
ἀκινήτος	непомыслнын неподвижущинся	недвижимын
κίνημα	прѣходѣ	двизаник
ξένος	чюднын	страннын
ξένον	кромѣ	странно
εἰκμαγεῖον	образѣ	овличик
εἰκών	образѣ	образѣ икона
ἵνδαλμα	образѣ	подобье
κατήγορος	похѣльникѣ	клеветьникѣ
κατηγορέω	хѣланти	оклеветати
αἰτιάομαι	хѣланти	заярнти

Этот список может быть значительно продолжен. Случаи, когда перевод СП более «точен» (в смысле соответствия определенному греческому корню определенного славянского), также встречаются, например:

Греческий текст	«Слово на Пасху»	«Слово на Рождество»
χαμαί	до землѣ	низѣ
κάτω	долѣ	низѣ
φαντασία	мѣхѣта мѣхѣтание	видѣнник небдѣразумѣние

Но количество случаев большей точности перевода в СР примерно в два раза больше, чем в СП. Переводчик СР стремится перевести однокоренные греческие слова однокоренными же славянскими; для греческих слов-синонимов, не полностью совпадающих по значению, он подбирает в качестве соответствий разнокоренные славянские слова. Раз избрав для греческой лексемы определенный славянский эквивалент, переводчик СР затем придерживается его.

Рассмотрим другой случай разночтений СП и СР — случай, когда один (или оба) перевода не точно передают значение греческого слова или фразы. И здесь приходим к выводу, что перевод СР характеризуется большей точностью по сравнению с переводом СП. Хотя встречаются, конечно, случаи, где текст СП лучше передает смысл греческого, но в целом перевод СР по числу «удач» значительно превосходит перевод СП. Не перечисляя здесь все примеры подобного рода, приведем только два:

а) греческое прилагательное περίοσιος (обильный, богатый; в пер. *избранный, отличный*) СР переводит как *изрядный*, СР же — *сщии*. Фраза, содержащая это слово, в русском переводе звучит так: «Свет следует за предтекам светильником, Слово — за гласом, Жених — за невестоводителем, приготавливающим Господу люди *избранны*...». Перевод СП в данном случае неверен; возможно, он обусловлен значением корня в слове περίοσιος — сущность, существо.

б) прилагательное δυσκίνητος (неподвижный, медленный, вялый, трудносклоняемый) в СП переведено как *злѣлѣ помыслны*, что не совсем верно, у греческой лексемы нет семантики «зло». В другой гомилии соответствия этому слову нет, так как в данном случае в СР свободный перевод.

При сравнении разночтений в текстах двух гомилий обращает на себя внимание то, что именно такой перевод богословских терминов, который мы встречаем в СР (ὁμοίος — *подобный*, ὁμοτιμία — *равночестник*, ἄξιος — *достойный*) получил распространение в богословских и богослужебных текстах.

Проведенное сопоставление славянских текстов с греческим позволяет сделать следующие выводы: во-первых, выявленные различия в переводческой технике могут служить дополнительным аргументом в пользу наличия именно разных переводов «Слов», а не разных редакций; во-вторых, по особенностям перевода можно судить и о переводчике гомилий. Что касается переводчика СР, то это был, по-видимому, богословски образованный человек, хорошо знакомый со святоотеческой литературой, прекрасный знаток греческого языка.

¹ Будилович А. Издание «XIII Слов Григория Богослова» по рукописи XI века. СПб., 1875.

² Будилович А. Исследование языка древнеславянского перевода «XIII Слов Григория Богослова» по рукописи Григория Богослова XI века. СПб., 1871.

³ Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М., 1991.

⁴ Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. В 2-х т. М., 1958.

⁵ Петрова Л.Я. К вопросу о древнеславянском переводе «Слов» Григория Богослова // Славяноведение. №4, 1991, с. 70–75.

⁶ Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. В 3-х т. М., 1989.

⁷ Филарет (Гумилевский), архиепископ. Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1996.

⁸ Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. М., 1992.

⁹ Gregoire de Nazianze. Discours 38–41. Introduction, texte critique et notes par C. Moreschini, traduction par P. Gallay. Paris: Les edition du cerf, 1990.

¹⁰ Migne J.P. Patrologiae cursus completus. T. 35, 36. Paris, 1886.

¹¹ Miklosich Fr. Lexicon palaeoslavenico-graeco-latinum. Vindobonae. 1862–1865.

К ВОПРОСУ О ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОЙ МЕТАФОРЕ

Т.И. Заворина

Своеобразие метафоры церковнославянского языка обусловлено самим характером этого языка. Актуальное для современного языкознания противопоставление *язык* — *речь* в отношении церковнославянского языка может быть принято лишь условно. Войдя однажды через авторитетный текст — образец (уровень речи) в узус привычного употребления, слово или выражение закрепилось в языке соответственно ведущему в церковнославянском языке принципу соборности: новые и старые сосуществуют.

Отношение к слову на Руси значительно отличалось от западного. В трактате черноризца Храбра «О письменах», в «Сказании о славянской письменности», вошедшем в состав Толковой Палеи 1494 г., утверждается богооткровенный характер церковнославянского языка. К слову относятся как к Божьему дару, харизме, поэтому любое исправление становилось недопустимым, даже кощунственным. Средневековое слово-символ не просто знак, это «логос, триединство формы, смысла и вещи» (по определению В.В. Колесова). Оно не просто называет вещь, оно отражает ее сущность, идею, заложенную Богом. Важен не сам предмет, а что за ним стоит. Поэтому средневековая лексикография описывала не «реальное» значение слова, а раскрывала некий «духовный» смысл.

Средневековое слово синкретично, оно включает в себя все возможные значения. У лексемы не существует системы лексического значения, оно «рассыпано» по контекстам, и всякий раз в конкретном контексте реализуется определенный смысл, то есть индивидуальное значение слова, актуальное только для данной ситуации. «Семантика и образность каждого слова в эпоху средневековья не существовали сами по себе, а определялись ближайшим контекстом, традиционной формулой — речением, в составе которого это слово находилось» (В.В. Колесов).

Эта «формульность» характерна для церковнославянского языка. Установка на образец-текст, следование традиции делают его по сравнению с народно-литературной формой языка более консервативным в выборе лексики и художественно-образительных средств. Метафора как троп по-

является в церковнославянском языке тогда, когда изменяется отношение к слову и тексту. Это происходит во второй половине XVII в. В средние века язык и мышление еще не были готовы выделить абстрактные понятия — они даны через представления, образы. Неспособность абстрагировать признаки и действия от предметов объясняет невозможность появления метафоры в этот период.

Метафора появляется, как отмечает В.В. Колесов, не ранее XV в., когда формируются категории одушевленного—неодушевленного, абстрактного—конкретного. Метафора разрушает синкретизм древнерусского слова, освобождает его от формулы, от контекста.

Под метафорой мы понимаем осознанный перенос с одного предмета на другой на основе одного или более общих признаков, выявленных в процессе сравнения. Метафора образна, семантически двупланова, вторичное значение здесь мотивировано первичным. Метафора контекстуально обусловлена, может быть выражена, в отличие от символа, только вербально и являться любой частью речи.

XVII век — переломный в истории литературного языка (и церковно-славянского как одной из его форм в частности). Изменения в церковнославянском языке обусловлены экстралингвистическими факторами.

Югозападные богословы (Иоанн Максимович, Антоний Радзивиловский, Дмитрий Ростовский, Лазарь Баранович, Симеон Полоцкий и др.) принесли на Русь новую проповедь — школьно-схоластическую на смену старой харизматической. В XVII в. издаются риторика, и большая заслуга в этом выходцев из Киево-Могилянской академии. Одна из них, риторика Иоанникия Голятовского «Ключ разумения», была издана в 1659 г. в Киеве, она написана на украинском языке. В обращении к читателю автор раскрывает значение слова ключ: «*Читательнику ласкавый. Словом этим как ключом откроется дверь на небо (бо тый казаня як ключом одомкнут тебе двери до неба)*». Позже риторика была переведена на русский язык. В основу ее положены риторика Аристотеля, труды Квинтилиана, Цицерона, Верги-

лия и других авторов. В риторику входит трактат «Наука албо способ зложения казая», представляющий собой практическое руководство по гомилетике, приводятся образцы проповедей.

Древнерусский человек принимал Слово Божье не разумом, а душой. Разум как гордыня противен православному духу: *мудрость бо плотская вражда есть на Бога. Закону Божию не повинуется, не может бо и въ таковемъ жити Дух Божий* (Сб. слов, 615, РК ГПНТБ). Западные телогии подходили к слову и тексту рационально. Еще М. Грек сетовал: «Никакой догмат не считается у них за догмат, если не будет подтвержден аристотелевыми силлогизмами».

Свободное обращение со словом, внимание уже не столько к символическому, сколько к прямому значению, стремление объяснить выбор слова-символа не через Библию, а через естественные связи предметов и явлений — все это ведет к разрушению «символического тождества» лексемы. Чтобы рассмотреть, как изменилось отношение к слову, для анализа мы взяли произведения, близкие по жанру, но отдаленные по времени написания: переводные византийские Богородичные гомили и «Огородок» Антония Радзивилловского.

К XVII в. изменяется сам жанр гомили. Византийский автор видел свою цель в раскрытии таинств какого-либо Евангельского события (например, Благовещения) через символ. Гомилия строится с помощью символов на их дуальном противопоставлении в определенной иерархической последовательности: *Бог — дьявол, жизнь — смерть, Мария — Ева, радость — скорбь* и т. д. Метонимичен сам символ: *Бог* как общее понятие может быть заменен в тексте любым словом с символическим значением, отражающим идею Бога (туча, небо, престол, огонь, свет и т. д.). В одном произведении автор сгущает символы, для него важен «духовный» смысл, а не собственное значение слова: *Иди к легкому облаку... иди к моему освященному святилищу... иди к чертогу вочеловечения* (Иоанн Златоуст, Благовещение).

Символ выступает как сигнал, услышав который, человек восстанавливает весь ход событий. Диалоги и монологи персонажей, вводимые в повествование, помогают лучше осмыслить происходящее: *Дева же рече ныне от дома моего изыди да не услышав Иосиф и возвестит священником и аз лишуся супруга и желаниа и теслоу отсечет выю твою*.

Метафоры как тропа в таком тексте быть не может, она слишком индивидуальна, чтобы создать обобщенный идеальный образ. Затруднительно говорить и о метафорическом эпитете. В сочетаниях типа: *град одушевленный, словесный кивот, словесный рай, одушевленна царева палата* (И. Зл.), *виноград истинный* (Гр. Неокесарийский) прилагательные не характеризуют предмет, а поясняют, указывают на актуальный — в данном случае символический — смысл (на реальное лицо): Богородицу. В сочетаниях: *сокровище неokaляемое, стекляница невреденная,*

несеком камень, вертоград заключен, ненасажденная лоза (И. Зл.) и подобных передано целостное представление-понятие, эпитет не играет самостоятельной роли.

Метафорические сравнения в гомили основаны не на реальном наблюдении, а на том духовном смысле, который был заложен самим текстом и традицией употребления. *Праца* символизирует победу (1 Цар., XVII, 49.), *древо засохшее* — грешника (Мф., III, 10.), *бисер* — царствие небесное (Мф., XIII, 46).

Если византийский автор растолковывает евангельское событие, то перед автором XVII в. другая цель — раскрыть слово-символ. В названиях ряда произведений того времени используются символы: *Венец Христов, Руно Орошенное, Ме́л Духовный, Огородок*. «Огородок Марии Богородице» — сборник слов Антония Радзивилловского, издан в Киеве в 1676 г., написан на южнорусском изводе церковнославянского языка, ощутило влияние латинского языка: *абы яко апостолове святые на Фаворе, так и мы на сем нашол российском горизонте; <...> а я вам затое справлю в небе банкет через тысячу лет (Исус Христос — ученикам). Все ангелы радуются и триумфуют*. Радзивилловский использует латинизмы даже вместо традиционных символов: *трапеза* — банкет, *апостолы* — сенаторы, *таинство* — секрет, *основа веры* — фундамент, *Исус Христос* — Меркурий.

Кроме Богородичных книга содержит «Слова...» на все двенадцатые праздники. Некоторые листы (иногда целые гомили) вырезаны из книги владельцем, но это не мешает сделать общие выводы о работе авторов над словом. Антоний Радзивилловский стремится объяснить, почему та или иная лексема имела символическое значение. В центре каждого «Слова...» стоит один (или более) «сквозной» символ, формирующий текст по первичному (прямому) значению. Все произведение служит одной цели — истолкованию символа. Так, в «Слове на апостолов Петра и Павла» Петр и Павел — это яспис и сапфир (Откров., XX 18–20); далее повествование переходит в «реальный» план: описываются свойства камней, их использование в строительстве здания, а Исус Христос назван *Архитектоном Небесного Иерусалима*; далее, в «Слове на Иоанна Богослова» центральный символ — *печать Божия* (Иоанн, III, 33). У слова *печать* выделяются следующие значения (Словарь XI–XVII вв., вып. 15):

1. Знак, отпечаток, след. Пример: *«печать ту руками своими тиснул, абы фигура божества его значне так выражена была»*.

2. Оттиск печати, обычно на кусочке воска, который привешивался к документу: *«моею то печатью книгу родства своего преблагославенную Деву Марию запечатывал»*.

3. Прибор с выпуклыми знаками для оттискивания их на чем-либо (тоже образно): *«есть имя Христово выраженное на той Печати»*.

Радзивилловский называет Иоанна Богослова

то **наперсник** (перси), то **наперстник** (перст). Здесь нет ошибки, автор обыгрывает созвучие и смысл этих слов: **Иисус Христос Иоанна Бого- слова до персей своих притулял**; употребление второго слова мотивировано тем, что в древности печать укреплялась в перстне, носилась на пальце.

«Обыгрывание» созвучных слов типично для «Огородка»: *облаченный облаком, море марианское*.

Объяснение связи между символическим употреблением и реальным предметом Антоний видит в свойствах самого предмета. Отношение тождества (образ = значение) сменяется отношением подобия. Раскрыть символ можно либо в подробном рассказе, либо посредством обычных для языка переносных (метафорических) значений слова. Существительное с символическим значением становится семантической доминантой текста, по отношению к нему прилагательные и глаголы, как более абстрактные и более «гибкие», используются в метафорическом значении.

Рас толкование слова-символа проводится Антонием Радзивиловским в несколько этапов:

1. Выбирая какой-либо общеупотребимый символ, автор, следуя традиции, приводит в начале гомилии отрывок из Библии, поясняющий символическое значение. Таким образом он задает тему: *облако: в видех Ангела сходящего с небесе, облаченного во облак, и дуга на главе его* (Откр. X, 1).

2. Перевес оказывается на «материальной» стороне символа — прямом значении слова. Описывая предмет, его «реальную» природу, автор выделяет его типичные признаки, иногда привлекая сведения о каких-либо мифических свойствах. Например: (*Петр — яспис*). *Яспис заста- навливает течение крови. (Павел — сапфир)*. Сапфир есть маткою карбункула для того, же в его жилах родит. Толкование слова поднимается на качественно иной уровень. Формируется вербально-ассоциативное поле денотата.

В первом «Слове на Рождество Господа» (Иисус Христос — *облако*, Откр., X, 1): *облако* — легкое, поднимается от поверхности моря (земли) к небу, состоит из водяных паров, плывет по небу, проливается дождем, приносит бурю или урожай.

Во втором «Слове на Рождество» (Иисус Христос — *цвет* на жезле Иисеевом, Ис., XI, 1): *цветок* — прекрасный вид, запах, пчелы берут с него мед, обладает лечебными свойствами, из него плетут венки, растет в поле.

3. На основе выделенных признаков Радзивиловский проводит сопоставление реального и переносного планов. Отношение между миром видимым и невидимым изменено: за словом уже не стоит тайный смысл, а, наоборот, символическое значение объясняется реальными качествами предмета. При помощи сравнительной конструкции символ переносится в метафорическую плоскость. Любой признак может быть положен в

основу сравнения, которое обычно переходит в развернутую символическую-метафорическую картину, иногда может перейти в метафору, но такие случаи единичны. Например: *сапфир золотыми пунктами как бы звездами светит и яснеет... что в сапфире золотые пункта, то в Павле святом любовь к Богу и ближним: чи ли не выдал з себе златых пунктов любви Божией... Что суть детинные слезы Христовы, если не дождь, который падаючи на человечество наше, великою урожаи- ностью, милосердие Божьего оному приносит. Тая земля человечества... была не украшена и не плодна, але яко на ню спал з человечества Христоваго, яко з облака, дождь слезный, аж ся зараз на ней розных добродетелей оказали (на Рождество).*

4. Можно выделить собственно лингвистический уровень. Радзивиловский пытается найти в сравнении общий признак (сему), посредством которого осуществился перенос названия. Этот признак может быть выражен в тексте эксплицитно: (чистота Петра сравнивается с чистотой камня): *тут ясность и глянec чистоты смарагдовой... ему же от прародителей чистою совестию...; или ассоциативно (горькие слезы Петра и горечь морской воды): тут морская фарба хрисолита, кды изшед вон плакаса горько*.

Стремясь объяснить символическое значение языковыми причинами, автор использует в одном словосочетании этимологически родственные слова: *облечься во облак человечества* (облако — в значении «оболочка», «плоть», а далее в тексте — в прямом значении); *видячи душу свою огнем розных грехов надгорелою* (грех — гореть).

Развитие метафоры на основе общеупотребимых символов, передающих идею Бога, нехарактерны для церковнославянского текста. Бог как вечное и неизменное требует идеальных средств изображения — символов. Чаще всего метафора возникает на основе тех символических значений, которые связаны с понятием «человек». Антоний Радзивиловский, заимствуя готовые образы из авторитетных произведений, творчески их переосмысливает, например: *лицемер есть то невеста шпетная, которая абы ся пиенкою показати, барвичками и белилами ся что раз намазует, так я лицемер святоблivityю яко барвичкою позверховне фарбуется*. Этот образ взят у Григория Назианзина. Следующий образ также заимствован из сочинений отцов церкви: *слава мира сего подобна Луне: безумен аки Луна изменяется: коли Луна фортуны впелню и она (слава) впелню, коли Луна стислая, твар теж их щуплая и худая...*

Подобных метафор в тексте очень много: *слава мира сего — яблоко, сверху пиенковое, а внутри гнилости и смроду полное, реальный мир — малярская изба*. Развернутую метафорическую картину Радзивиловский создает во вступительной части книги. *Огородок* здесь не только символ Богородицы, это и сама книга, а слова в ней — цветы, это и сей мир, а цветы — апостолы. Сло-

весами, яко цветами той тебе насадил Огород, абы словеса яко цветы некоторые не увядали, али что в сердцах читающих и слушающих оны процветали....

Автор часто прибегает к сравнению и метафоре в обращении к слушателю: **блукаются памятью моею по веселом полю истории световых, яко межо цветами, межо отважными царей и гетманов...**

Таким образом, метафора как троп появляется тогда, когда автор сам осознает разницу между

собственно значением слова и тем духовным смыслом, которое было заложено в него средневековым символизмом. Авторы византийских гомилий работают на уровне символов, а Антоний Радзивилловский раскрывает общеупотребительные символы через метафору; для него образ, заложенный в символе, имеет прежде всего художественную ценность. Автор создает и свои оригинальные метафоры. В отличие от современных метафор их значение предсказуемо, оно продиктовано всей традицией церковнославянского языка.

ЛЕКСИКА ПАРЕМИЙ БОРИСУ И ГЛЕБУ, НЕ ЗАФИКСИРОВАННАЯ В СЛОВАРЯХ ДРЕВНЕРУССКОГО ЯЗЫКА

А.Ю. Мусорин

При работе с рукописным наследием Древней Руси почти всегда встречаешься с некоторым количеством слов и значений слов, не зафиксированных ни в одном из имеющихся словарей древнерусского и церковнославянского языка. Этот лексический материал, конечно же, требует опубликования. Наша статья возникла при работе со списками Краткой редакции паремийных чтений первым русским святым Борису и Глебу. Всего нами выделено семь лексических единиц. Рассмотрим их.

1. **ГОРА**: не доволаше бо кмѣ то. но приложі кше оуѣнти стослава в горѣ оугорьстѣн (1–138в); в горѣ оугорьстѣн (2–259об); в горѣ оугорьстѣн (3–145в); в земах оугорьстѣн (4–143а); в горѣ оугорьстѣн (6–235об); в гора(х) в жгорьскы(х) (7–с.46); в горѣ оугорьстѣн (8–150б); во оугорьстѣн земах (9–220об); в горѣ оугорьстѣн (10–221об). Итак, списки 1, 2, 3, 6, 8, 10 дают нам чтение в горѣ, списки 4, 9 — чтение в земах, список 7 — в гора(х). В списке 5 соответствующий фрагмент текста, к сожалению, утрачен. Исходя из данного разночтения, мы должны предположить, что слово гора в единственном числе в языке Древней Руси могло иметь значение «гористая местность, страна или территория, расположенная в горах».

2. **НАРЕЧИ**: та(к) и сен рослав новын авраамъ понде на стополка. нарекъ ба (1–139а); нарекъ ба (2–257об); нарекъ ба (3–145а); нарекъ ба (4–142в); нарекъ ба (5–112в); нарекъ ба (6–172); призва нма Га (7–с.43); нарекъ ба (8–149в); рекъ вгоу (9–219об); нарекъ ба (10–221). Глагол наречи представлен здесь в абсолютном большинстве списков: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 10. В списке 7 мы встречаем глагол призвати, а в списке 9 — речи. Данное разночтение, вкупе с контекстом, даёт нам основания полагать, что глагол наречи представлен здесь в значении, синонимичном одному из значений глагола призвати — «обратиться с молитвой».

3. **ШЮЛЬ**: в(т)а мо аще тѣломъ шшла кста шюдю но // матвою помозита ми (1–140а-б); шюдю (2–259об); шюдю (3–146б); шюдю (4–143г); шюдю (6–

173об); отсждю (7–с.44а); шюдю (8–1501); шюдю (9–221); шюдю (10–223).

В списке 5 интересующий нас фрагмент текста утрачен, в списках 1, 2, 3, 6, 7, 8, 10 мы имеем чтение шюдю к шюдю, а в списке 9 представлена интересующая нас лексема шюдю. По-видимому, эта лексема не имела общерусского распространения, но была известна лишь в диалектах, легших в дальнейшем в основу белорусского языка. На эту мысль наводит белорусское происхождение данной рукописи, переписанной, как сказано в послесловии, по(д)ле мѣста виленско(г) дьяком Михаилом родо(м) с кремляца, а также наличие в современном белорусском литературном языке лексемы адсюль «отсюда».

4. **ПОНИТИ**: и погна въ слѣдъ и до данга и постиже на хвалѣ изен (1–139а); понде (2–257об); гнавъ (3–144г); погна (4–142-об); погна (5–112об); гнавъ (6–171об); погна (7–с.43); погна (8–149г); гна (9–219об); гна (10–219об). Интересующий нас глагол понти представлен только в списке 2. Лексические соответствия в остальных списках приведённого здесь разночтения гнати к погнати заставляют нас предположить, что глагол понти употреблен здесь в значении «преследовать», не зафиксированном ни в одном из известных нам словарей древнерусского или церковнославянского языков.

5. **ПОНОСИТИ**: не туне бо поноситъ мечъ в мѣсть оубо злодѣемъ въ хвалу же доводѣемъ (1–139г); носить (2–257); носить (2–257); носить (3–144в); носить (4–142б); носить (5–112а); носить (6–171об); носи(т) (7–с.43); поносить (8–149б); носи(т) (9–219об); носить (10–220об). Итак, в списках 1 и 8 мы встречаем написание поносить, а в остальных — носить. Данное разночтение даёт нам основание полагать, что приставочный вариант поносити в определённые периоды развития языка Древней Руси был полностью тождественен бесприставочному носить.

6. **ПРАВОСЖДАТИ**: оустрактъ сү(д)ю правца сү(д) (1–3139г); правосждаща сждъ (9–220 об). Остальные списки дают нам то же чтение, что и список 1. Причастие правосждащъ является, по-видимому, окказионализмом. Ни в одном из доступных нам словарей ни само это причастие, ни глагол правосжидати не обнаружены. Вполне воз-

можно, что здесь мы имеем дело с калькой с греческого — δικαστικός «творящий суд, судья».

7. ЛТА ~ АЛТА ~ ОЛТА: оуби во бориса на лтѣ, а глѣва на днепрѣ (1-138г); на лтѣ (2-260об.); на лтѣ (3-1144д); на лтѣ (4-142а); на лтѣ (5-111в); на алтѣ (6-171); на Олтѣ (7-с. 43); на алтѣ (8-149б); на алтѣ (9-219); на алтѣ (10-222).

Написание данного гидронима с начальной буквой о в списке 7 в то время как другие списки младшей группы дают этот гидроним с начальным а, заставляет нас предположить, что начальный гласный в этом слове был безударный. Вполне возможно, что его происхождение имеет протетический характер.

¹ РГАДА, фонд Московской Синодальной типографии, № 51. Паремийник «Типографский», XIII — XIV вв.

² РНБ, ОСПК, Q. п. I. 13. Паремийник, XIII — XIV вв.

³ РГБ, собр. Румянцева (ф. 256), № 303. Паремийник «Высоцкий», XIV в.

⁴ РГАДА, фонд Московской Синодальной типографии, № 55. Паремийник «Федоровский», XIV в.

⁵ РГАДА, фонд Московской Синодальной типографии, № 52. Паремийник, XIV в.

⁶ РНБ, ОСПК, Q. I. 187, Паремийник, XV в.

⁷ Рукопись из собр. Кирилла Белозерского. Сборник от правил святых апостол, 1424 г. Рукопись утрачена. Текст цитируется по изд.: Варлаам. Обзорение рукописей собственной библиотеки преподобного Кирилла Белозерского // ЧОИДР. 1860. Кн. 2. Отд. 3. С. 26-45

⁸ ГПНТБ СО РАН (Новосибирск), Томское собр., Минея служебная за июль.

⁹ ГПНТБ СО РАН (Новосибирск), собр. М.Н. Тихомирова, № 11. Богородичник, г. Вильно, 1545.

¹⁰ РГАДА, фонд МГАМИД, № 570, XV в.

ГРАММАТИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ГЛАГОЛЬНЫХ ФОРМ ПРОШЕДШЕГО ВРЕМЕНИ В ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОМ ТЕКСТЕ ПОЗДНЕГО ПЕРИОДА

Н. В. Островская

Грамматическая семантика глагольных форм аориста и имперфекта в церковнославянском тексте позднего периода (в данном случае в тексте Книги Бытия в составе Библии 1751 г.) обусловила особенности функционирования этих форм в отличие от форм древнегреческого оригинала. Область языковой семантики является наименее изученной в науке об истории языка. Историю формирования видо-временной системы в том виде, в каком она существует в современном литературном языке, как и историю формирования других грамматических категорий, возможно изучать лишь в сопоставлении плана выражения и плана содержания грамматических форм, представленных в текстах различного времени написания.

История плана содержания видо-временной системы церковнославянского языка в целом не была предметом исследования. При её изучении необходимо чётко разграничивать грамматическую категорию вида и способ выражения глагольного действия, затрагивающий лексическое содержание глагола. Среди учёных нет единого, общепринятого определения видового значения. В это понимание входят такие семантические признаки, как: длительность или мгновенность, результативность, кратность или целостность, ограниченность или неограниченность действия пределом и др. Остается неясным, как эти значения реализуются в языках с разной глагольной системой, т. е. в языках, имеющих грамматическую категорию вида, и в языках, не имеющих таковой, но имеющих сложную систему времён: какие из семантических признаков вида являются основными, определяющими видовое значение, а какие находятся на его периферии и проявляются только под влиянием контекста, меняется ли это соотношение с развитием языка. При решении этих вопросов наиболее интересно сравнение глагольных систем таких языков, как греческий и церковнославянский. В церковнославянском тексте, как и в греческом, некоторые действия выражаются двумя глаголами: прежде всего, это глаголы говорения и глаголы движения: *ити* — *хѡдити*, *речи* — *глаголати*.

Формы глагола *речи*, который встречается только в одном времени — аористе, в большинстве случаев используются при передаче диалогов, вводят в повествование прямую речь. В подобных контекстах аорист имеет значение конкретного единичного высказывания, он является частью синтаксической конструкции, обязательной при передаче прямой речи. В церковнославянском тексте такая синтаксическая конструкция строго соответствует греческой. Кроме того, форма аориста *рѣче* может, как и в греческом тексте, быть дополнена формами причастий *глагола* или *глаголющи* (соответствующие греческим *λέγων*, *λέγουσα*).

Кроме основной функции служить частью синтаксической конструкции, вводящей прямую речь, форма *рече* может выступать как простое сказуемое в главной или придаточной части сложного предложения, и в данной синтаксической функции теряется значение конкретности высказывания, а аорист выступает в своём основном значении, т. е. по определению А. А. Потебни, как действие, которое целиком отнесено в прошлое и «представляется как один момент, независимо от того, как продолжительно оно было на самом деле», например: *...и начаша седмѣ лѣтъ гладныхъ приходити, якоже рече ѿсиѣфъ*. (Быт, 41, 53 - 54).

Формы аориста глагола *глаголати* встречаются в тексте либо как сказуемое в придаточной части сложноподчинённого предложения, либо как сказуемое в сложносочинённом предложении, но всегда переводит форму перфекта глагола *λεγω*: *Изыде же лѡтъъ и глагола (ἐλάλησεν) къ зѡтемъ своимъ, помышымъ дщери егѡ, и рече: востаните и изыдите ѿ мѣста сегѡ, яко погѣбѣаетъ гдѣ градъ*. (Быт, 19, 14). На данном примере, в котором формы *рече* и *глагола* (соответствующие греческим *εἶπεν*, *ἐλάλησεν*) употреблены рядом, различия их значений очевидны. Форма *рече* передаёт единичность, конкретность высказывания, а форма *глагола* означает просто факт речи в прошлом, без какой-либо конкретизации. Для передачи греческого перфекта используется форма аориста, но образованного от глагола с основой, означающей неопределённое действие.

Интересно то, что формы церковнославянского имперфекта образуются только от глагола **глаголати** и встречаются в тексте всего три раза, в двух из которых они являются переводом греческих форм перфекта. Только в единственном случае форма имперфекта встречается и в греческом оригинале, и в церковнославянском переводе: **Пред спаніемъ же мѣжіе града содомлаше ѡбидоша домъ, ѡ юноши даже до старца, весь народъ вкупѣ: и изываху ѡмта, и глаголаху (ἐλεγον) къ немѹ: гдѣ сътъ мѣжіе вшедши къ тебѣ ноцію;** (Быт, 19, 4–5). В данном контексте форма имперфекта употреблена в одном ряду с формами аориста и в функции аориста она вводит прямую речь, т. е. имеет значение конкретности высказывания. Употребление имперфекта в данном случае подчёркивает некоторую продолжительность действия: они говорили к нему.

Основным значением аориста является выражение наличия факта речи в прошлом, без указания на его длительность или краткость. Это значение является основным для **глаголати**, но периферийной для **речи**. Глагол **речи** главным образом употребляется в конструкции с прямой речью, и в данной синтаксической конструкции основным становится значение единичного, конкретного высказывания. Это одно из проявлений основного значения аориста, конкретизируемого синтаксической конструкцией.

Имперфект в церковнославянском тексте образуется от глагола **глаголати** и переводит греческий перфект. По словам А.А. Потебни, перфект обозначает «факт совершившийся и пребывающий донныне», т. е. результат которого длится в настоящем. Для его передачи в церковнославянском тексте использовалась форма, совмещающая форму аориста и длительность основы. Кроме того, форма перфекта могла восприниматься переводчиком как единичное действие и передаваться формой **рече**, главным образом в конструкции с прямой речью, либо как длительное действие и передаваться формой **глаголаше**, либо формой **повѣда** со значением «рассказать».

Глаголы говорения в греческом и церковнославянском языках образуют особую систему, обусловленную их значением. Особенности глаголов говорения в том, что они практически не употребляются в форме имперфекта, основная их функция — введение прямой речи, основное значение — передача единичного, конкретного высказывания. При переводе греческого текста на церковнославянский язык главная трудность состоит в передаче форм перфекта, который в церковнославянском языке отсутствует, и для чего используется специальная форма (аорист от **глаголати**). Каждая из форм имеет основные и периферийные значения, основные и периферийные функции. Активизация того или иного значения во многом зависит от синтаксического употребления и контекста. Кроме того, выбор той или иной лексики или временной формы для передачи греческого оригинала во мно-

гом зависел от переводчика, от его понимания характера действия.

По-другому строится система глаголов движения: форма аориста от глагола **ити** чаще всего употребляется в качестве сказуемого в сложносочинённом предложении в ряду других форм аориста. Например: **И ѡверзе вгъ ичи ел, и оузрѣ кладязь воды живы: и иде, и наліа мѣхъ воды, и напони ѡтроца** (Быт, 21, 19).

Форма аориста от глагола **ити** может употребляться в ряду других форм аориста, обозначая просто факт действия в прошлом, без какой-либо конкретизации, вернее, его начало и конец определяется предшествующим и последующим действиями, выраженными также формами аориста, например: **... и иде авраамъ, и взлѡ ѡбна, и вознесе его во всеожженіе вмѣстѣ ісаака сына свонгѡ** (Быт. 22, 13). Кроме того, данная форма встречается в контексте с указанием направления движения: **и востаъ иде въ месопотамію во градъ нахуровъ** (Быт. 24, 10), а также в контексте с указанием времени действия: **Иде же рѣвймъ въ день жатвы пшеницы...** (Быт. 30, 14). Форма аориста глагола **ходити** главным образом передаёт совместное действие, переводя греческий глагол с приставкой **συμ-** и выступая в предложении в функции сказуемого в придаточной части сложноподчинённого предложения, либо в сложносочинённом предложении.

Форма имперфекта образуется только от глагола **ити**; интересен случай, когда форма аориста и форма имперфекта употреблены рядом в одинаковом контексте: **И иде (ἐπορεύθη) аврамъ, якоже гла емѹ гдѣ, и идеаше (ἔρχετο) съ нимъ ѡмтъ** (Быт. 12, 4). В греческом тексте здесь употреблены два синонимичных глагола, возможно, во избежание повторения. В церковнославянском тексте употреблены разные грамматические формы от одного глагола, что можно объяснить выражением формой имперфекта совместного действия, что является одной из грамматических функций данного времени.

При переводе древнегреческих форм аориста и имперфекта на церковнославянский язык сохраняется чёткое соответствие. В изучаемом тексте не зафиксировано ни одного случая, когда формы имперфекта переводились бы формами аориста, и наоборот. Но противопоставление происходит в данной тематической группе не между аористом и имперфектом, а между формами аориста глаголов **ити** и **ходити**. Основное значение формы аориста от **ити**: выражение действия как факта в прошлом, точечного действия и, как следствие, — употребление его в качестве сказуемого либо в самостоятельных предложениях, либо в части сложносочинённых, в ряду таких же форм.

Форма аориста от глагола с неопределённой основой **ходити** встречается только в придаточном предложении. В «Записках по русской грамматике» А.А. Потебня обращает внимание на существование двух языковых слоёв в старославянских памятниках: одного, показывающего более древние отношения, и другого — поздней-

шего. Для древнего слоя Потебня считает характерным отсутствие видовых различий, существующих теперь.

Обращая внимание на парные глаголы движения несовершенного вида в современном русском языке, такие как *ходить* — *идти*, *бежать* — *бежать*, Потебня отмечает, что *идти*, *бежать* означают конкретное действие (меньшая степень длительности, а *ходить*, *бегать* — отвлечённое собирательное действие (большая степень длительности). Это различие между конкретным и отвлечённым действием, по его мнению, существовало в славянском языке до развития системы видов. На этой стадии приставки не превращали глаголы в совершенные. К подобным парам в изучаемом тексте можно отнести глаголы *ити* — *ходити*, *реци* — *глаголати*. Интересно совмещение у глаголов *глаголати*, *ходити* неопределённости основы и аористной формы, что объясняет употребление глагола *глаголати* для перевода греческого перфекта, а *ходити* для выражения совместности действия — одной из функций имперфекта.

Следует также отметить, что от бесприставочного глагола *ити*, который выражает направленное или, по определению Потебни, единичное действие, образуются формы как аориста, так и имперфекта. От бесприставочного глагола *ходити*, выражающего разнонаправленное или собирательное действие, образуются только формы аориста. Приставочные формы аориста образуются главным образом от глаголов с основой *ити*, а приставочные формы имперфекта — от глаголов с основой *ходити*.

В изучаемом тексте используется большое количество глаголов с приставкой *по-*, которая имеет следующие значения: начала действия (*поити*, *погнати*, *повѣтити*), законченности действия (*поасти*) — данный глагол имеет абсолютные синонимы в тексте (*изасти*, *сънести*), может вносить некоторые дополнительные лексические оттенки (*подати* — «дать что-либо, поднести»; *пожити* — данный глагол всегда дополняется указанием количества лет и синонимичен глаголу «прожить», который в данном тексте не встречается; *послушати* — «слушаться кого-либо, повиноваться»).

Глаголы с приставкой *по-* могут иметь и чисто видовое значение: *поати*, *положити*, *познати*, *порази́мѣти*, *помолитиса*, *поклонитиса*, *погубити*. Данные глаголы часто переводят греческие бесприставочные глаголы, и то видовое значение фактивности, совершенности действия в прошлом, которое передает в греческом языке только форма аориста, в церковнославянском тексте передаётся ещё и значением приставки. Кроме приставки *по-* данное значение может передаваться синонимичными приставками *оу-* *оуити*; *въ-* *взати*. В гре-

ческом языке также имеются приставки с подобным значением: *ао-* — «окончание действия», *ката-* — «полное совершение действия», но их употребление в греческом тексте гораздо более ограничено, чем приставки с видовым значением в церковнославянском тексте.

Глаголы с приставкой *по-* могут употребляться и в форме имперфекта, правда таких глаголов всего семь, тогда как случаев употребления данных глаголов в форме аориста — 42. Славянский имперфект в основном соответствует греческому и употребляется среди других форм имперфекта в описаниях, пояснениях, ремарках: *И потчасѧ, и испраздни водонось въ поило: и тече пакн на кладазь почерпнѣти воды, и вѣла велевадшмъ вѣмъ. Человѣкъ же выразѣмѣваше ю и помолчеваше, да оуразѣмѣетъ, аще багоустрои бѣтъ пѣтъ емѣ, или ни.* (Быт. 24, 20–21). Кроме того, имперфект может употребляться для обозначения совместного или повторяющегося действия, последнее значение может подчёркиваться наречиями: *день ѿ дне*. Формы имперфекта могут употребляться как сказуемое в простом, сложносочинённом и сложноподчинённом предложении. Можно сделать вывод, что употребление форм аориста и имперфекта зависит не от их синтаксической функции, а целиком и полностью от того, как автор хочет представить действие: как продолжительное, повторяющееся или как факт в прошлом, точно, не уточняя его длительность или краткость.

В рассматриваемом тексте представлены грамматические значения, относящиеся к разным временным периодам: глаголы направленного — разнонаправленного действия, формы аориста и имперфекта, бесприставочные глаголы, глаголы с приставками, меняющими способ глагольного действия, и глаголы с приставками, имеющими видовое значение. Обращает на себя внимание то, что глаголы разнонаправленного действия выполняют в основном узкую, специфическую грамматическую функцию: либо они передают только форму греческого перфекта, либо совместное действие, либо только форму 1-го лица.

Язык поздних переводов с греческого уникален тем, что представляет собой перевод с языка, который не имеет грамматической категории вида, на язык со сходной глагольной системой — церковнославянский, но который сосуществовал в одном языковом пространстве с древнерусским языком, уже утратившим к тому времени сложную систему времён и формирующим новую видо-временную систему. Изучение церковнославянского языка позднего периода помогает определить, как изменялась грамматическая семантика в истории русского языка, как и почему произошло изменение глагольной системы, как протекала грамматизация категории глагольного вида.

ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ И РУССКИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЯЗЫК

Л.Г. Панин

Когда в заглавие и тему доклада выносят имя кого-либо из наших знаменитых предков и сопоставляют это имя с той или иной языковедческой проблемой, то подразумевается, что этот человек был либо выдающимся писателем, либо оставил после себя грамматику или словарь, или, по крайней мере, оставил высказывания о языке. Ни того, ни другого, ни третьего нет в случае с прп. Сергием Радонежским, и, вместе с тем, нет никакого другого имени, которое мы вспоминали бы с такой благодарностью, когда речь заходит о единстве русского языка.

Наукой давно установлено, что новый этап в развитии русского общенародного и литературного языка начинается со второй половины XIV в. и обусловлен формированием централизованного государства вокруг Москвы. Эти два важных явления — создание единого литературного языка и формирование Московского государства — безусловно взаимосвязаны. Этим же объясняют и расцвет древнерусской литературы. Однако мы редко задумываемся о глубинных истоках данных общественных и культурных явлений и еще реже отдаем себе отчет в том, что в основе всего этого лежит строительная деятельность прп. Сергия, идеи которого живо впитывались и братией по обители, и князьями, и иерархами Церкви.

К началу XIV в. языковая карта древнерусского языка представляла собой довольно пеструю картину. Это было, с одной стороны, следствием княжеских междоусобиц, с другой — результатом татаро-монгольского ига. В 1025 г. происходит обособление Полоцкого княжества, в 1136 г. отделяется от Киева Новгород, к концу XII в. обособляется Ростово-Суздальская (позже Владимиро-Суздальская) земля на северо-востоке, Галицко-Волынская — на западе, Смоленская — в верховьях Днепра, Рязанская — по среднему течению р. Оки, и др.

Феодалная раздробленность неминуемо влекла за собой диалектную раздробленность. Те важнейшие диалектные различия, которые мы сейчас имеем на лингвистической карте современного распространения русского языка в европейской части России, в большинстве своем восходят именно к той эпохе.

Памятники письменности, созданные в то время, можно почти всегда охарактеризовать с точки зрения места их создания, даже если нет прямого свидетельства их создания в Новгороде, Пскове, Смоленске и т. д. Что касается литературного языка того времени, то отмечается следующее явление, явно не свидетельствующее о единстве этого языка. В тех сферах, где должен функционировать литературный язык, нормированный и обработанный, опирающийся на древнекиевскую традицию, начинают употребляться диалекты. Сам же литературный язык приобретает местную, диалектную, окраску.

Разумеется, это не было временем упадка языка и культуры. Создаются памятники древнерусской письменности, продолжается традиция летописания. Роль хранилища древнерусской традиции взяла на себя Новгородская земля, успешно конкурировавшая с Киевской уже в древнейшие времена. Но не Новгороду суждено было объединить вокруг себя русские княжества, и не новгородский диалект лег в основу языка великорусской народности. Эту роль выполнила Москва и ее диалект, и здесь, что называется, всё сложилось одно к одному.

Московский диалект не имел таких ярких местных черт, какие были, например, в Новгороде (мена **ѣ** — **е**, **ц** — **ч**). Объясняется это, в частности, и тем, что население Москвы во многом формировалось за счет выходцев из других земель, и, следовательно, в речи должны были преобладать черты общерусские.

Москва находилась в выгодном географическом (срединном) положении, политический вес ее был ощутим.

Русская церковь, получившая самостоятельность и независимость еще в эпоху Ярослава Мудрого, имела митрополичий престол сначала в Киеве, затем во Владимире и, наконец, в Москве.

И, что самое важное, именно Москва, а точнее Подмосковье, становится центром духовного строительства русского общества, что имело следствием формирование Московского государства.

Известно, что неперенным признаком единства народа (народности, нации) является единство языка и культуры. Центрами духовной жизни

ни, книжности, языкового развития в то время были монастыри. И вот здесь напрямую проявилась деятельность прп. Сергия Радонежского.

Троицкая обитель — главная в монастырском строительстве прп. Сергия, но далеко не единственная. Им основан монастырь во имя Благовещения Пресвятой Богородицы на р. Киржач (между 1365 и 1373 гг.). Возвращаясь к себе, он оставляет строителем монастырской жизни своего ученика Романа. В 1374. Преподобный по просьбе князя Владимира Андреевича основывает Зачатьевский монастырь в Серпухове. На игуменство он благословляет своего ученика Афанасия. Ученик и родной племянник прп. Сергия Феодор (сын старшего брата Стефана) основал монастырь Рождества Богородицы на берегу Москвы-реки. И это только несколько монастырей, создание которых связывается с именем прп. Сергия. Известно, что сам Преподобный, его ученики и последователи создали или восстановили, по подсчетам Макария (Булгакова), около половины всех появившихся в XIV—XV вв. монастырей.

Оценивая языковые последствия духовного подвига прп. Сергия, его учеников, «собеседников», мало отметить формирование единого великорусского языка. Необходимо сказать и о том, что именно с этого времени устанавливается то соотношение русского народно-литературного языка и церковнославянского, которое будет держаться вплоть до петровских реформ. Это соотношение можно определить словами *сознательная нерасторжимость*.

Единство церковнославянского и древнерусского языка было и ранее, но это была стихийная, изначальная нерасторжимость. Однако со времен свв. Кирилла и Мефодия, св. Владимира минул не один век. Естественные законы развития языка, развитие церковной и светской словесности, различного рода политические процессы (а эти последние не всегда способствовали сохранению языкового единства) — всё это привело к накоплению в недрах каждой из форм русского языка (церковнославянской и народно-разговорной) своих собственных средств. И здесь нужны были новые движения, новые идеи, которые и на языковом уровне реализовали бы те объединительные устремления, которые Москва проводила в политической и духовной жизни. И вот, этим новым явилось соединение русского и церковнославянского языка в церковной словесности и высокой древнерусской книжности.

Собственно, эти две сферы можно выделить условно, исходя из того, был ли создаваемый памятник житием святого, проповедью, или он касался событий, связанных с военным походом, обыденной жизнью или еще чем-либо подобным. Язык этих сфер был единым. Но наряду с этим из сфер соединения церковнославянского и народно-литературного языков была выделена сфера делопроизводства — ее стал обслуживать народно-литературный язык.

Благодаря такой «концентрации интересов» 1) сохранялась связь церковнославянского и древ-

нерусского литературного (собственно народно-литературного) языка; 2) обеспечивалась культурно-языковая преемственность всего корпуса памятников восточно-христианского мира — это обеспечивал церковнославянский язык; 3) сохранялись национальные корни данного единства (церковнославянского и народно-литературного языка), и происходило это именно благодаря активности в таком единстве народно-литературного языка. В результате русский извод церковнославянского языка становится самым употребительным и авторитетным; 4) учитывались временные изменения, а это уже шло от языка деловой письменности, который по своей природе должен был отражать стабильное, но все-таки меняющееся общество.

Есть еще одна тема, которую необходимо затронуть хотя бы вскользь и которая напрямую связана с тематикой доклада: языковая деятельность Епифания Премудрого, его роль в развитии русского литературного языка. Перед нами пример духовной деятельности Учителя через учеников. Это очень четко проявилось в создании новых монастырей и в распространении духа Сергиевой обители. Только в данном случае мы видим пример того, как творческое, духовное начало Учителя находит также творческое, но уже поэтическое выражение идей, развитое его учениками, первым среди которых и был Епифаний Премудрый — один из самых ярких писателей Московской Руси, автор «Жития Сергия Радонежского» и «Жития Стефана Премудрого», автор «Похвального слова Сергию», создатель Троицкой летописи. Именно этот писатель возглавляет так называемую Троицкую литературную школу, и именно с этим писателем связывается распространение такого нового тогда явления в литературной и языковой традиции, как стиль плетения словес.

Особая роль Епифания Премудрого в развитии литературного языка несомненна, хотя его часто упрекали и упрекают в излишней витиеватости речи, далекой от народной основы. Действительно, с этим именем связан особый стиль — извитие словес, или плетение словес, но это не внешняя красота слога, а ответ на возросшие потребности высокого слога русского языка того времени.

Епифаний, действительно, вводит в свои тексты много архаизмов — слов и форм, восходящих к кирилло-мефодиевской традиции и к древнекиевскому и древненовгородскому периодам. Традиционная оценка со стороны лингвистов включения древним автором подобных (архаических) средств в ткань произведения, мягко говоря, сдержанная. Лингвисты из поколения в поколение считают, что язык памятника тем совершеннее, чем он более приближен к разговорной речи. Но именно Епифаний уловил и реализовал то, что выше я назвал соединением в высоких сферах церковнославянского и народно-литературного языка и изъятием народно-разговорного языка в сферы делопроизводства, быта и т. п.

В этом случае язык в своих высоких формах естественным образом обращается к предшествующей традиции. Отсюда и использование архаической лексики, восходящей к древнейшему периоду. Такая лексика поддерживала авторитет новой московской литературы, как его поддерживали в кирилло-мефодиевских текстах греческие заимствования и кальки. И в том и в другом случае стояла задача сохранить традицию в условиях, характеризующихся новационными процессами. С этим же можно связать и обилие синонимических рядов, характерных для языка произведений Епифания Премудрого. Кстати, и в этом Епифаний не был первооткрывателем — всё это делали свв. Кирилл и Мефодий, когда в свои переводы вводили славянские варианты, от-

носящиеся к разным диалектам, наряду с синонимическими заимствованиями и кальками. Величайшей заслугой Епифания было то, что именно он восстановил эту традицию.

И несомненно, что всё это Епифаний Премудрый смог осуществить прежде всего потому, что за ним стоял тот, который, по его же собственным словам, «ничто же не стяжа себе притяжания на земли, ни имения от тленного богатства, ни злата или сребра, ни сокровищ, ни храмов светлых и превысоких, ни домов, ни сел красных, ни ризь многоценных, но сеце стяжа себе паче всех истинное нестяжание и безыменство, и богатство — нищету духовную, смирение безмерное и любовь нелицемерную равну к всему человеком», т. е. прп. Сергей Радонежский.

МИТРОПОЛИТ ФИЛАРЕТ (ДРОЗДОВ) КАК РЕДАКТОР СИНОДАЛЬНОГО ПЕРЕВОДА НОВОГО ЗАВЕТА: ЦЕРКОВНОСЛАВЯНИЗМЫ И ПРИНЦИП СТИЛИСТИЧЕСКОЙ ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ КОНТЕКСТОВ

И.А. Реморов

Стилистическое многообразие современного русского литературного языка во многом обусловлено вхождением в него церковнославянизмов. Возможности многофункционального использования этого пласта лексики были найдены, как известно, в результате длительных процессов становления русского литературного языка XVIII–XIX вв., связанных, прежде всего, с именами Ломоносова и Пушкина. В предлагаемом докладе речь пойдет еще об одном способе употребления стилистически окрашенных слов церковнославянского происхождения, предлагавшемся современником Пушкина митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым, 1782/3–1867).

В XIX в. появляется первый перевод Библии на русский язык, перевод, известный под названием Синодального. Его история была долгой и сложной; с начала работы над переводом до полного его завершения прошло 60 лет (1816–1876). Такой долгий срок работы над переводом объясняется двумя причинами. Во-первых, священный текст требовал особого отношения переводчиков — переведенный, он должен был остаться таким же Священным Писанием, как и оригинал; в связи с этим были выработаны особые принципы перевода. Во-вторых, такая акция, как перевод Священного Писания с церковнославянского, означала **признание изменения языковой ситуации в России**, а именно признание того, что церковнославянский и русский языки не являются единым целым, а представляют собой разные языки. Многие консервативно настроенные деятели считали церковнославянский язык частью русского, поэтому выступали против самой идеи перевода, вследствие чего при Николае I официальная работа над переводом Библии была приостановлена, а переводчики-энтузиасты подвергались взысканиям.

Языковая ситуация в России действительно изменилась: в XIX в. русский литературный язык все активнее проникает в церковную сферу. Он становится языком богословского образования, книг на духовные темы, языком проповедничества; наконец, появляются переводы священных текстов (естественно, лишь в функции «поясне-

ния»). Перевод Библии был самой крупной подобной акцией в России.

Одним из идеологов и организатором перевода Священного Писания на русский язык стал митрополит Филарет (Дроздов): он был одним из переводчиков первой редакции русского текста Нового Завета, затем именно по его инициативе работа над переводом, после некоторого перерыва при Николае I, была возобновлена официально. В последний период работы над переводом его участие заключалось в окончательной редакторской правке: после рассмотрения перевода членами Синода, находившимися в Санкт-Петербурге, текст отправляли в Москву к митр. Филарету, который делал свои исправления, сопровождая их во многих случаях комментариями; эти исправления и замечания также обсуждались в Синоде и большей частью были приняты. До своей смерти митр. Филарет успел отредактировать таким образом весь Новый Завет.

Листы этой правки были изданы в конце XIX в.¹ Они представляют огромный интерес, поскольку помимо чисто технических и семантических исправлений немало изменений митр. Филарета касаются стилистики языка перевода, а главное, практически все случаи модификации текста (кроме однотипных исправлений) сопровождаются подробными комментариями. В качестве материала для исследования нами взята правка митр. Филарета в Евангелиях от Матфея и Иоанна.

Необходимо отметить, что митр. Филарет имел большой авторитет у современников, в том числе в области русского языка. По свидетельствам тех лет, его язык считался нормой, образцом, в особенности для проповедников. Даже совершенно не симпатизировавший митр. Филарету Герцен (как известно, похвала от недругов наиболее объективна) признавал, что он «владел мастерски русским языком, удачно вводя в него церковнославянский»². Именно в этом заключалась особенность языка, предлагавшегося московским митрополитом для церковных текстов, — в гармоничном сочетании церковнославянских и русских элементов на русской почве.

Итак, нас интересует то, каким образом церковнославянизмы употребляются митр. Филаре-

том в русском тексте Нового Завета, а точнее, какова мотивация выбора церковнославянизма или русизма в том или ином случае.

Поскольку перевод Нового Завета был прецедентом официального церковного перевода священных текстов на русский язык, требовалось выработать подход к языку. В связи с этим были составлены правила перевода (при начале перевода в 1816 г. и вновь, при возобновлении перевода, в 1858 г.), касающиеся как собственно переводческой техники, так и стилистики языка конечного текста. Правила 1858 г. повторяют основные положения правил 1816 г. и незначительно дополняют их³. Оба перечня правил составлены если не лично митр. Филаретом, то по крайней мере с его непосредственным участием.

Этими правилами предписывалось при переводе Священного Писания тщательно отбирать используемую лексику. С одной стороны, было недопустимо вносить в язык Священного Писания какие-либо вульгарные элементы; напротив, нужно было сохранить стилистическую дистанцию священного текста, поэтому предписывалось, «чтобы слова и выражения при переводе употреблялись всегда общепонятные, но употребляющиеся в высшем обществе, а отнюдь не простонародные» (62). С другой стороны, чтобы текст был достаточно ясен, доступен для понимания, проводится регламентация употребления церковнославянизмов: «Величие Священного Писания состоит в силе, а не в блеске слов; из сего следует, что не должно слишком привязываться к славянским словам и выражениям, ради мнимой их важности»⁴ (121).

Однако в некоторых случаях, согласно этим правилам, следует использовать «славянские» слова и выражения. Использование лексических церковнославянизмов может быть мотивировано семантически или стилистически:

1. Семантически обусловленное употребление церковнославянизмов: если русский эквивалент отсутствует (131) или недостаточно точен (141). Поскольку решающим фактором выбора церковнославянизма является его семантика, она должна быть прозрачна, легко доступна для понимания — это является обязательным условием.

2. Стилистически обусловленное употребление церковнославянизмов (151): если семантически эквивалентный русизм нежелателен по своим стилистическим характеристикам. Для сохранения стилистической «чистоты» текста его лексика должна относиться к «чистому книжному языку».

Таким образом, лексический состав русского перевода Нового Завета подвергался ограничению с двух сторон: отказ как от «некнижных» русизмов, так и от темных, непонятных церковнославянизмов. В исправлениях митр. Филарета как раз можно наблюдать, что некоторые слова, бывшие в тексте, он характеризует как крайности и заменяет: [Мф. 25, 2 (*притча о 10 девах*): пять... умных — ... мудрых. — Привыкли все к выраже-

нию: *мудрая дева*, и оно напоминает притчу]⁵, но [Мф. 21, 9: *грядый — Грядущий*. — *Грядый* — слишком славенски, так что для некоторых толкованием служить может *грядущий*].

Однако при выборе в синонимическом ряду русизма или церковнославянизма митр. Филарет руководствовался еще одним принципом, который не был отражен в правилах для переводчиков. Этот принцип условно назван нами **стили-тической дифференциацией контекстов**. Он заключается в том, что текст не должен быть стилистически однороден: в нем дифференцируются «высокие» и «нейтральные/сниженные» фрагменты. И соответственно, в высоком контексте следует употребить церковнославянизм.

Среди исправлений митр. Филарета встречаются случаи замены русизма на церковнославянизм, мотивированные «высокостью» слов ближайшего окружения или самого предмета речи, причем русизм не являлся бы «некнижным», то есть в принципе возможен (и употребляется) в тексте Нового Завета. Приведем некоторые характерные примеры.

Сказанное → **реченное**. 10 случаев исправлений: 8 в такой форме (Мф. 1, 22; 2, 17 <видимо, также 2, 15 и 2, 23, не оговоренные отдельно>; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 27, 9) и еще 2 в несколько иной форме: *что сказано* → *реченное* (Мф. 22, 31) и *сказанную* → *предреченную* (Мф. 24, 15). Во всех 10 случаях это слово находится в однотипном контексте, часто встречающемся у Матфея (с незначительными вариациями): «да сбудется **реченное** Господом через пророка, который говорит» (Мф. 1, 22). Слово «реченное» встречается в русском Новом Завете еще несколько раз (Ин. 18, 9 и 19, 24; Мк. 13, 14; Лк. 2, 24; 2; Пет. 3, 2), и везде с контекстуальной семантикой ветхозаветного предсказания, пророчества. Митр. Филарет мотивирует выбор церковнославянизма, во-первых, стремлением избежать тавтологии (*сказанное, ... говорит*), а во-вторых, его высокой стилистической характеристикой. Хотя в переводном Комитете при Святейшем Синоде делались замечания о том, что *реченное* — слово «чисто славенское» и «нет никакой надобности удерживать его в русском переводе»⁶, все же митр. Филарет в письме митр. Григорию (Постников, митр. Санкт-Петербургский в 1856—1860 гг.) призывает к его сохранению: «Что касается до слова: *реченный* при слове: *пророк*, оно мне кажется у места. И если годно у вас слово: *предреченный*, почему не годно: *реченный*?»⁷.

Таким образом, из двух синонимов *реченное* — *сказанное*, отличающихся только стилистической характеристикой (а также сочетаемостью), предпочтение отдается имеющему высокую окраску, поскольку в непосредственной синтаксической и семантической связи с искомым словом находится слово с аналогичной стилистикой. В словосочетании *реченное пророком* лексема *пророк* как бы управляет стилистикой слова *реченное*, хотя формальная синтаксическая связь имеет обрат-

ное направление. Форма *сказанное*, в свою очередь, также употребляется в Новом Завете, однако для перевода другого греческого слова: *совершится сказанное Ей от Господа* (Лк. 1, 45).

Мать → *Матерь* (именительный — винительный падеж). 6 случаев исправлений (Мф. 2, 13; 2, 14; 2, 20; 2, 21 — винительный падеж; Мф. 12, 46; 12, 48 <видимо, также стихи 47, 49—50> — именительный падеж); слав. м(а)ти, м(а)т(е)рь. Позднецерковнославянская форма Винительный падеж м(а)т(е)рь, встречающаяся в церковных текстах чаще всего как именование Матери Божией, была в русском языке переосмыслена как особый именительный падеж (И.-В.) слова *мать* (остальные косвенные падежи совпадают), относящаяся к Богородице. На это указывает в своем пояснении митр. Филарет: «От ученого до безграмотного, никто не скажет: *Мать Божия*, а всякий скажет: *Матерь Божия*». Таким образом, единой лексеме оригинала в русском тексте соответствуют здесь два разных слова: *мать* и *Матерь*, из которых второе употребляется в специализированном значении, соотносящемся со стилистически высоким контекстом, а первое — в остальных случаях. Слово *Матерь* может использоваться и в переносном смысле — как сравнение называемого объекта с Матерью Божией (Мф. 12, 48—50 — 3 случая). Кроме того, лексема *Мать* может использоваться по отношению к Богородице, при именовании ее теми людьми, которые не знают о ее Богоматеринстве: «не Его ли Мать называется Мария?» (Мф. 13, 55; в аналогичном контексте Ин. 6, 42).

Еще один пример исправлений такого рода, наиболее характерный: *этот* → *сей*, *это* → *сие*. Всего в рассматриваемом материале встречается 12 случаев подобных исправлений: *этих* → *сих* (Мф. 10, 42), *это* → *сие* (Мф. 15, 18; Мф. 21, 4; Мф. 23, 23, 36; Мф. 24, 33—34; Мф. 26, 10; Ин. 11, 42), *при этом* → *при сем* (Мф. 17, 4), *этого* → *сего* (Ин. 1, 50; Ин. 3, 10). Митр. Филарет полагал, что слово *сей* можно безбоязненно употреблять в русском тексте, так как оно не противоречит критерию понятности, и предлагал использовать оппозицию синонимов *этот* — *сей* как стилистическое средство: *сей* — высокий вариант, *этот* — более низкий (нейтральный), считая это проявлением богатства русского языка. Его обвиняли в излишней приверженности слову *сей* — *сие*; но это неправомерно хотя бы потому, что в его комментариях гораздо чаще встречается *этот* — *это*, чем *сей* — *сие*. В письме митр. Санкт-Петербургскому Григорию митр. Филарет говорил так: «Как вы не враждуете против слова *сей*, так и я не вражду против слова *этот*. Только мне кажется, что лучше первое употреблять там, где указывается на предмет важный, или где тон речи приближается к славенскому» (выделено нами. — И.Р.).

Здесь митр. Филарет указывает, что стилистически высокие контексты, требующие употребления церковнославянизма, возникают в двух случаях:

а) когда речь идет о «важном предмете» — чаще всего о священных личностях (напр., *Матерь* о Богородице);

б) когда рядом уже употреблен церковнославянизм. Такую аргументацию митр. Филарет приводит и при отдельных исправлениях: «Слово *уразумев* — не простонародно, — и потому при нем лучше *сие*» (к Мф. 26, 10); «Это согласнее с следующей формулой: *да сбудется*» (к Мф. 21, 4) и т. п.

Итак, у митр. Филарета как переводчика-редактора нами выявлен принцип **стилистической дифференциации контекстов** — высоких и нейтральных/сниженных. **Стилистика контекста** (в границах от синтагмы до сложного синтаксического целого) определяется коннотацией некоего опорного слова, с которым стилистически «согласуются» другие слова, такое «согласование» допускающие.

Парадигмой при подобном «согласовании» становится синонимический ряд. В качестве таких синонимов, отличающихся лишь стилистически, могут предлагаться к использованию и фонетические варианты [Мф. 24, 42; Мф. 25, 13; Мф. 25, 31: *придет* — *приидет*. — *Господин* — *придет*. *Господь* — *приидет*], и словообразовательные модификаты.

Наглядным примером стилистической дифференциации контекстов является стих Ин. 5, 29: «и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения». Здесь с антонимичными по шкале «высокий — низкий» понятиями сочетаются разные глаголы: *творить добро*, но *делать зло*. В греч. тексте также два разных слова: ποιῶντες — πράττοντες, но в слав. сотвориши — сотвориши. Русские переводчики решили вернуться к греческому тексту, придав лексическому контрасту стилистический оттенок.

Общее число высоких и более низких, нейтральных контекстов в тексте Евангелий, если судить по местоимениям *этот* — *сей*, оказывается примерно одинаковым: всего в Евангелиях слово *этот* — *это* встречается в 319 стихах, *сей* — *сие* — в 323.

Стилистически-контекстуальное употребление слов в синодальном тексте Нового Завета встречается очень часто. Во многих случаях, где у переводчиков существует возможность выбора разных синонимичных лексем, решающим фактором является их стилистическая разница, а не семантические оттенки.

В заключение хотелось бы привести два примера исправлений митр. Филарета, где он намеренно снижает языковую оболочку контекста. В одном случае он намеренно вводит слово *этот*, поскольку речь идет об Иуде, который является отрицательным персонажем: [Мф. 26, 23: кто омочит со Мною в блюдо руку, тот предаст Меня. — опустивший со Мною руку в блюдо, этот предаст Меня.] В другом исправлении контекст «снижается» уже на уровне не лексических эквивален-

тов, а этикетной прагматики: [Мф. 8, 31: позвол нам идти — пошли нас. — Так в подлиннике и в славенском. И нет нужды помогать, чтобы бесы говорили учтивее.]

Итак, митр. Филарет широко использует имеющую церковнославянские корни стилистическую

стратификацию русской лексики, причем не только для создания стилистического образа всего текста в целом, но для придания особой и цельной окраски отдельным фрагментам текста.

¹ Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык. СПб., 1893. (далее: Труды митр. Филарета...)

² Герцен А.И. Былое и думы. Ч. 1–5. М., 1987. С. 109.

³ Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. (Репринт издания 1899 г.) М., 1997. С. 26–28, 314–315. В дальнейшем номера первых и вторых правил мы обозначаем 1₁–19₁ и 1₂–7₂ соответственно.

⁴ Сама формулировка такого правила была для литературных архаистов вроде Шишкова «дурной стилистичес-

кой ересью» (Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 155).

⁵ Здесь и далее в квадратных скобках примеры исправлений митр. Филарета даются в следующем оформлении: сначала указывается место из Евангелия (в общепринятой форме: Евангелист, глава, стих), затем исходный вариант текста, после него через среднее тире — предлагаемый вариант замены, далее через точку и длинное тире дается комментарий митр. Филарета, если он имеется.

⁶ Труды митр. Филарета.... С. 3.

⁷ Там же.

РУКОПИСНЫЙ СБОРНИК СЕМИНАРСКИХ УПРАЖНЕНИЙ XVIII в. НА РУССКОМ И ЛАТИНСКОМ ЯЗЫКАХ

Е.Е. Реморова

Летом 2000-го года во время прохождения летней практики в Тобольском архиве мне в руки попался сборник, который сразу заинтересовал меня. Довольно объемистый (420 листов), написанный от руки, этот сборник отличался от всех других. В него входили самые разнообразные стихотворные и прозаические тексты на русском и латинском языках, содержащие большое количество учительских исправлений; после некоторых текстов стояли оценки. Это была рукопись № 236. В сводном каталоге сборников архива о ней было сказано следующее: «Семинарские упражнения в стихах и прозе на русском и латинском языках, конец XVIII — начало XIX в., 4°, переплет картонный с кожаным корешком. В нижней части некоторых листов имеются владельческие пометы».

Этим сведения о рукописи исчерпывались, то есть ее полное описание отсутствовало, несмотря на то что именно ее содержание представляет большой интерес, так как демонстрирует уровень гуманитарного образования в конце XVIII — начале XIX в. Семинарист Александр Протопопов, обучаясь в Тобольской духовной семинарии, сшивал свои тетради, и в результате получился сборник ученических упражнений с исправлениями, оценками и пометами учителей. Рукопись действительно уникальна, потому что является живым свидетельством времени; даже по одному этому сборнику можно составить себе полное представление о требованиях к ученику, о том типе образования, который существовал два века назад в Тобольской семинарии.

В течение года мы занимались научным описанием рукописи. Здесь остановимся только на двух пунктах описания: содержании сборника и учительских пометах. Все это непосредственно отражает особенности учебного процесса XVIII—XIX вв.

I. СОДЕРЖАНИЕ

Содержание рукописи широко и многообразно. Упражнения различаются по форме, жанру, характеру, цели: периоды, стихотворения (среди них оды, переложения псалмов), хрии (chria

ordinata, inversa, antoniana, simplicissima), эпиграммы, рассуждения, сочинения, речи, слова, загадки, силлогизмы, толкования на тексты Священного Писания, расположение на проповедь.

Все упражнения можно условно разделить на несколько групп.

1. ТРЕНИРОВОЧНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ

К ним можно отнести хрии, периоды, силлогизмы, речи. Данные жанры имеют строгую форму, выполняются по заданному образцу, и новое содержание как бы механически встраивается в готовую форму. Для иллюстрации можно привести по одному образцу периода и хрии.

ПЕРИОД

Из предложения: Бог имеет особенное попечение о человеке.

Simplex. Никто, я думаю, не усомнится, что Бог о человеке, яко преимущественнейшей пред прочими тварями, имеет особенное смотрение и промышление.

Causalis. Ежели Бог промышляет о самых малейших животных, и ежели человек есть превосходнейшая и преимущественнейшая пред прочими тварями, то из сего следует, что Бог о человеке имеет особенное попечение и промышление.

Comparativa. Как добрый отец заботится о своих детях и с усиленным рачением старается порядочно их воспитать, подобным образом и Бог о человеке, яко преимущественнейшей пред прочими тварями, ежеминутное имеет промышление и смотрение.

CHRIA ORDINATA

Ex propositione: Бог любит праведников.

Protasis. Хотя всевышний и преблагий Бог и зиждитель всей твари и ниспосылает иногда на людей праведных и исполняющих чрез все течение своего жития Его святую волю, премногие несчастия и напасти и не награждает их за добрые дела и подвиги в сей маловременной жизни: однако мы, справедливо рассудя, не должны из того заключать, будто преблагий Бог праведных людей не любит.

Ratio. Ибо праведные и благочестивые люди творят через все течение своей жизни со всяким рачением и охотою святейшую волю Царя царей и Творца всей вселенной, исполняют нелицемерно и свято Божественный Его закон; препровождают свою кратчайшую жизнь праведно и добродетельно, и во всем поступают по заповедям, а чрез сие самое и устаиваются любви Всемогущего Бога.

Contrarium. Против того, люди грешные, беззаконные и нечестивые, лишаются оной чрез то самое, что нарушают Божественный закон.

Conclusio. Итак о смертные! Рассмотрев подробно все сие, потщимся сколь возможно все наше внимание употреблять на то единственно, чтоб препровождать жизнь праведную и добродетельную, дабы не лишиться нам любви Божией и вечного блаженства.

2. ТВОРЧЕСКИЕ УПРАЖНЕНИЯ В ПРОЗЕ

К этой группе можно отнести: рассуждение, слово, расположение на проповедь. Это уже серьезные произведения на философско-богословские темы. Конечно, они были выполнены в рамках учебной программы, но представляют большой интерес сами по себе. Однако по прочтении упражнений этой группы становится ясно, что они были бы невозможны без тренировочных упражнений (группа 1). Например, расположение на проповедь (л. 220об. — 222) соотносится с хрией или периодами. Оно составлено по определенному плану: *ratio, testimonium, consequentio, exemplum, probatio a comparativo, argumentum* и т. д. Для примера можно привести отрывки из рассуждения на тему «Богопознание естественное не довольно ко спасению».

Человек удалился от Бога и подвергнулся всем несчастьям; чтобы возвратить прежнее состояние, надобно ему соединиться паки с Богом, который есть бесконечное добро, бесконечная благость. Следовательно, для соединения с Ним надобно познать Его, надобно любить Его и почитать всем сердцем. <...>

Богопознание, почерпаемое из одного разума, называется естественным, а богопознание, почерпаемое из Св. Писаний, называется откровенным. Итак, одно богопознание естественное довольно ли к нашему спасению, о сем, почтеннейшие Мужы, позвольте предложить мне следующее рассуждение. <...>

Доколе душа наша соединена с телом, воображение представляет уму предметы к рассуждению посредством материальных видов, которые изображаются в мозгу, посему и неспособны мы теперь ни одного иметь понятия, которое было бы совершенно удалено от всякой вещественности. <...>

Сверх того, мы судим обыкновенно о вещах по образу наших понятий и нашего состояния, а о Высшем нас существе можем только делать догадки, часто погрешительные и ложные, пото-

му что мысль наша не может вознестись до тех законов, по которым совершаются в нем существенные его действия. <...>

В дополнение всего скажу, что понятие о Пресвятой Троице <...> никогда не могло быть почерпнуто из разума, ибо как солнце не можем мы видеть, разве при свете самого солнца; так и Триипостасного Бога никто без святого откровения познать справедливо и ясно не может. <...> Только ум, озаренный светом веры, в каждой вещи усматривает истины небесные.

Из сего видно, что богопознание естественное не имеет никакой соразмерности с нашим спасением, что все открытия ума человеческого <...> не смогут быть приняты за средство к получению столь важного конца.

3. ТВОРЧЕСКИЕ СТИХОТВОРНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ

Данная группа включает стихотворения (оды, переложения псалмов), эпиграммы, эпитафии, загадки. Эти творческие упражнения можно в полной мере назвать и самостоятельными произведениями. Приведем в качестве примера стихотворное переложение 14-го псалма и одну из эпиграмм.

Переложение 14-го псалма

Кто будет, о Творец вселенной!
В Твоем жилище обитать?
Или кто может верх священной
Сиона горня населять?
Кто жизнь невинно провождает,
Всечасно истину творит,
Путей кто лживых убегает,
И правду в сердце говорит.
Тот, кто устами не поносит
И зла не делает другим,
Бед искреннему не наносит,
Не льстит языком кто своим.
Кто всех лукавых презирает,
Но чтущих Господа поет;
Присяги кто не нарушает,
Котору ближнему дает.
В процент сребром кто не ссужает,
Не емлет с неповинных мзды.
Кто все сие так наблюдает,
Того недвижны ввек следы.

Эпиграмма «Святой Дух»

Как голуби всегда на чистое садятся
В простые так сердца имеет Бог вселяться.

Нужно отметить, что жанр эпиграммы отличался по наполнению от современного: в рассматриваемом сборнике эпиграмма — это стихотворное произведение, состоящее всего из нескольких строк, для него не характерно ироническое содержание.

4. К этой группе относятся и различные **переводы** с латинского на русский и с русского на латинский.

5. Кроме перечисленных упражнений в содержание сборника входят большие переписанные отрывки: а) из Священного Писания (л. 397–420 об.); б) из толкований на текст Священного Писания: на Послание апостола Иакова (л. 309–319, на лат. яз.) и на 1-ю гл. 2-го послания к Коринфянам (л. 320–341); в) из неизвестного нам труда по анатомии (л. 223–251 об.).

Упражнения всех перечисленных типов встречаются как на русском, так и на латинском языке. Обращает на себя внимание, что количество текстов на русском и латинском языке в сборнике примерно одинаковое. Это свидетельствует о высоком уровне знания латинского языка семинаристом и о свободном владении этим языком.

II. УЧИТЕЛЬСКИЕ ПОМЕТЫ

В составе сборника мы выделили 2 типа учительских помет: во-первых, это исправления ошибок, уточнения в упражнениях ученика и, во-вторых, оценки, поставленные учителем за данные упражнения.

1. Поскольку содержание рукописи многообразно, и упражнения различаются по форме и цели, то и **исправления**, внесенные в текст учителем, имеют разнообразный характер.

Это **исправления орфографических ошибок**. Они встречаются в рукописи довольно часто и связаны в основном с тем, что один звук мог обозначаться несколькими буквами, например, в составе сборника нам встретилось 2 варианта написания буквы *e*: *e*, *?* и 2 варианта написания буквы *i*: *u*, *i*. Ученик нередко выбирает неправильный вариант написания. Например, в слове *пре-лестный* во втором случае *e* исправлено на *?* (л. 45); в слове *бездна* буква *?* исправлена на *e* (л. 69).

Собственно орфографические исправления встречаются в латинских словах: в *sata leta* (л. 80 об.) *e* → *ae*.

Исправления грамматических ошибок тоже присутствуют в текстах упражнений и касаются в основном латинских слов. Как правило, они затрагивают случаи употребления учеником неправильной падежной формы: в (*persecutores*) *nostri* окончание *i* → *os*.

Если орфографические и грамматические ошибки могут встречаться во всех видах упражнений, то смысловые ошибки встречаются в основном только в переводах. Приведем несколько примеров.

1. *Когда Солон так ублажал Телла <...>, то тот спрашивал, кого он знает* (исправлено на *видел*) *второго по нем;*

2. *Воздержание придает нашим мыслям* (исправлено на *чувствам*) *большую легкость.*

В данных примерах исправление смысловых ошибок близко к уточнению. В следующем случае

после исправления смысл меняется кардинально:

3. *...ежели мы желаем <...> наслаждаться земными благами* (исправлено на *душевным спокойствием*) (л. 22).

Стилистические исправления могут встречаться в переводах, рассуждениях, периодах:

1. *Когда Солон так ублажал Телла перед Крезом, то он* (исправлено на *тот*) *спрашивал...* (л. 2).

2. *Как пчелы, летающие по цветам приятные собирают* (исправлено на *извлекают*) *из них соки...*

И, наконец, нужно выделить **семантико-стилистические исправления**, которые встречаются в основном в творческих упражнениях:

1. *Древа, листочками одевшись,*
Великий шум от них дают
(исправлено: *от тихих зефиров шумят*)
И птички, во лесу рассевшись,
Приятным голосом поют
(исправлено: *приятны песенки гласят*).
2. *Как телу, раной удрученну,*
Дает отраду врачество,
Так душу, ядом напоенну
(исправлено: *грехом так душу напоенну*)
Живит слез теплых существо.

На страницах рукописи словно запечатлен диалог ученика и учителя, который свидетельствует, насколько тщательно подходил учитель к проверке ученических упражнений, внося исправления и уточнения по всем аспектам языка.

2. **Оценки**, выставляющиеся учителем, многообразны; встречаются оценки на русском и на латинском языках (большинство на латинском), состоящие из одного слова, из словосочетания и даже из целого предложения: *изрядно*; *похвально*; *весьма похвально*; *суть доброе*; *не худо*; *довольно доброе*; *труд и прилежание отличной достойны похвалы*; *сочинение довольно не худое и впредь обещает награду изрядную* (л. 10); *elegantissime* (изящнейше); *exellenter* (превосходно); *egregie* (отлично); *laudatur* (достойно похвалы); *laudabiliter* (похвально); *laudatur labor et diligentia* (труд и прилежание достойны похвалы); *laudo* (хваляю); *multa laudantur* (достойно многих похвал); *optime* (отлично); *bene* (хорошо); *belle* (прекрасно); *non male* (неплохо).

Рукопись семинариста иллюстрирует учебный процесс в Тобольской семинарии конца XVIII в. По упражнениям, содержащимся в сборнике, можно восстановить требования, предъявляемые семинаристу, и общую направленность обучения. Материал рукописи показывает, что обучение в семинарии строилось по западному образцу: будущие священнослужители изучали риторiku и в совершенстве владели латинским языком.

СОЧИНЕНИЕ ГЕРАСИМА ВОРБОЗОВСКОГО «КНИГА, ГЛАГОЛЕМАЯ БУКВЫ»

В ДРЕВНЕРУССКИХ ГРАММАТИЧЕСКИХ
СБОРНИКАХ XVI — XVII вв.

А.А. Юдин

Появление и распространение грамматических статей в сборниках XVI — XVII вв. связано с характерным для того времени явлением проникновения идей гуманизма в восточнославянскую культуру. «Гуманизм подготовил культурно-познавательные и методологические предпосылки появления грамматик народных языков, ... определил инвариантные черты европейских грамматик, передав им методологию античной грамматики»¹. Грамматические статьи на Руси XVI в. предполагают знакомство их авторов с учением «древних грамотичников»² о языке, в сборники включаются произведения, уже ставшие традиционными в грамматической славянской культуре («О писменех» черноризца Храбра (нач. X в.), «О восьми частях слова» (XIV в.), произведение, приписываемое Иоанну Дамаскину). Авторы русских грамматических сочинений, предпосылая их «всякому учащемуся», создают новый жанр — учебное грамматическое сочинение.

До сих пор изучение «Книги, глаголемой буквы», грамматического сочинения XVI в., не выходило за пределы публикации отдельных частей произведения и упоминания в научной литературе наряду с другими грамматическими статьями этого времени³. Атрибуцией «Книги...» определенному автору специально никто не занимался. М. Петровский, опубликовав отдельные части «Книги...», считал автором этого грамматического сочинения некоего Евдокима, «... как видно, известного в старину своими грамматическими трудами»⁴. И.В. Ягич в «Рассуждениях южнославянской и русской старины о церковнославянском языке», предваряя публикацию статей грамматического содержания небольшим вступлением, отмечает «общую черту всех этих статей — их анонимность... В позднейших рукописях (XVII в. — А.Ю.) припоминаются изредка рядом с Лаврентием и Мелетием, известными сочинителями грамматик, еще другие имена; нам рассказывают о грамматике Евдокима, о сочинении о буквах Герасима Ворбозовского — и только. Где и когда они жили и что принадлежит им, как авторам... — все это пока остается нерешенным вопросом»⁵.

Действительно, имена авторов этих грамматик мы можем встретить в рукописях. Так, в сборнике XVII в. (РНБ, Соловецкое собрание, № 16/16) в «Предисловии грамматице» читаем: «... оверѣтох четыре грамматики новопечатным делом выдрукованы, разных сложителей, ова бо кни[и]га грамматик онѣх составлена Арсением, митрополитом Селуцким, ина ж составлена Лаврентием Зизанием и ина Мелетием мнихом и пакы ина Евдокимом. К сему оверѣтох и Буквы старца Гер[а]сима Ворбозов[е]ско[го]...»⁶. Проблема атрибуции «Книги, глаголемой буквы» связана с анализом состава памятника. К произведениям, входящим в «устойчивый комплекс грамматических статей, возглавляемый «Книгой, глаголемой буквы»⁷, мы относим «Предисловие о букве, рекше о азбуце», «Надписание языком словенским о букве, рекше о азбуце» и «Повесть собравшего сия буквы».

Герасим Ворбозовский — автор «Предисловия букве», сочинения, постоянно сопровождающего в сборниках статью «Надписание языком словенским о букве». Единственный раз, в рукописи Московской духовной академии № 103 (РГБ, МДА, № 103 (ф. 173/ I. 103)) на л. 112об. следует заглавие: «Герасима Ворбозовскаго предисловие о букве зри», за которым идет текст:

«Подшиса, ш ч[е]л[о]вѣче, о оучении сем, се ти есть не бездеанна мудрость. Бя же изложиша мнози моужни моудри и д[у]ховни во шбителех и в чертозах оудиналса и в поустынах скитаалса, и междоу язык изепраалса, на многа времена искѣшалса, и многообразне свидетельствуя, не о себе, но о Б[о]же извѣствуа древних философов, и тако нязъсниша (!) книжнаа писаниа книждо по своей силе и коемоуждѣ еанко Б[о]г дарова, сицево собрано и совокуплено воедино. Понеже многоразличен разѣм и всешествое книжное о нем содержится».

Молитва. Г[о]с[по]ди Б[о]же мой, содетелью вселтаврн, вразоуми мѧ и наоучи мѧ книжнаго писаниа и сим оувѣм Твоим хотения, яко да славлю Тѧ во веки, аминь» (л. 112об. — 113).

В других списках имя автора не упоминается, а само название «Предисловия...» может иметь варианты. Это — «Предисловие» (РНБ, Соловецкое собрание, № 924/1034; в сборнике текста

«Предисловия...» помещен дважды: л. 5 и 86, в первом случае он предваряет «Надписание языком словенским о бѣковницѣ, рекше о азбѣцѣ», во втором — «Надписание о грамоте и о ея строении»), «Предисловіе на книгу сию» (РНБ, Соловецкое собрание, № 907/1017), «Предисловіе ко учению» (РНБ, О. XVII. 40; здесь, во втором случае, перед «Надписанием о грамоте» (л. 271 — 271об.), текст имеет такой заголовок: «Пред[и]словіе о азбѣковницѣ, рекше о азбѣцѣ»), «Предисловіе ш бѣковницѣ, рекше о азбѣцѣ» (РНБ, О. XVI. 1; РГБ, собрание В.М. Ундольского № 953.). Таким образом, «Предисловіе...» в сборниках грамматического содержания прочно связывается со статьей «Надписание о букве» и, вероятно, было написано специально для этой статьи и служило своеобразным наставлением для учеников.

Поэтому можно видеть в авторе статьи «Надписание языком словенским о букве»⁸ составителя предисловия к ней Герасима Ворбозовского, труднее дать оценку характеру его работы над созданием этого произведения: была ли эта статья составлена из нескольких, переведена ли? Автор уже в «Предисловии...» говорит о своей роли в сочинении статьи: «...**Б**я же (грамматическую «мудрость». — А.Ю.) изложиша мнози моужии моудрии и д[ѣ]хovníи... **С**ицево собраю и совокуплено воедино...»⁹. Однако в «Предисловии...» все же не говорится, кто были эти «моудрии» мужи, какие произведения они оставили. Такой общий характер «Предисловия...» позволил русским книжникам использовать его текст при создании сборников с грамматическими статьями — ведь словами «Предисловия о букве» можно сказать об авторах самых различных произведений. Так, например, текст «Предисловия...» используется при включении в сборники статьи «Написание о грамоте», при этом подвергается изменению заглавие предваряющего статью вступления. В рукописи из собрания Н.С. Тихонравова № 463 «Предисловіе...» почти полностью входит в начало «Книги, глаголемой Простословия»¹⁰.

Уже И.В. Ягичем были отмечены сложности в изучении состава сборников грамматического содержания: «Довольно часто одна и та же статья повторяется во многих сборниках, но почти всегда в другой обстановке... Целая вереница коротеньких статей одного сборника оказывается в другом перебитую различными вставками, в третьем же сокращенною пробелами или пропусками»¹¹. Текст «Надписания о букве» в ряде сборников также может приобретать черты, указанные Ягичем, более того, из произведения могут выбираться отрывки для создания новых компиляций¹².

«Повесть собравшего сия буквы», сочинение, входящее в состав грамматических сборников, в ряде рукописей непосредственно следует за «Над-

писанием о букве». (РНБ, Соловецкое собрание, № 924/ 1034; Соловецкое собрание, № 860/ 970; Соловецкое собрание, № 907/ 1017; РНБ, О. XVII. 40; в рукописи РНБ, ОЛДП. Q. 194 сохранилась лишь «Повесть собравшего сия буквы», текст не сначала, л. 422: «...болгар и русия и поляц...».) Такая позиция в сборниках, а также указание в заглавии на жанровую особенность «Повести...», позволяет отнести это произведение к композиционно завершающему элементу «Книги, глаголемой буквы, иже в начале от грамматикия о просодиях о еже како во святых книгах каждо пословица писати и глаголати». Кроме того, начальный текст «Повести» представляет сжатую компиляцию из «Предисловия Герасима Ворбозовского»: «**А**з же самонзвѣстен к сему, не ш себѣ, но ш **Б**озѣ извѣщаясь древних грамотничков (!) писанна книжна[го], древнаго и новаго изнандох и предложих нищущим разуму и требующи[м] **У**ма, да безвестна (!) была всякая бѣква»¹³. Сравните в «Предисловии о букве»: «**Б**е ти ес[ть], не бѣздѣла м[ѣ]х[у] (**А**)рость, ея же изложиша мнози мѣхне м[ѣ]х[у] (**А**)рини и д[ѣ]х[у]хovníи, в шентелех и в чертозѣх ѹдѣняся, в пѹстынах скитахся, и между язык извѣрася и многообразнѣ свѣдѣтелствѹа не ш себѣ, но ш **Б**озѣ извѣст(**в**)ѹаса древних философов, и тако изясниша книжнаа писанна, книждо по своей силѣ, елико коемѹждо **Б**[о]г дарова...»¹⁴. Автор «Повести...», перечисляя «поразнившиеся» в Русской земле народы («**М**осква, понизове, вятчане, пермичи, ..., **П**одолия, **В**олына»¹⁵), выделяет «бѣлоозерян». Если считать автором «Повести...» старца Герасима Ворбозовского, возможно выходца из Ворбозовского монастыря под Белоозером, то это смотрится вполне закономерно.

Авторство Герасима Ворбозовского, книжника, составившего компилятивное «Предисловіе о букве, рекше о азбѣцѣ», еще не было доказано применительно к сочинению «Книга, глаголемая буквы, иже в начале от грамматикия о просодиях, о еже како во святых книгах каждо пословица писати и глаголати». Анализ системы заглавий статей, включенных в «Книгу...», их устойчивое бытование в сборниках, а также прямое указание на авторство, позволяют предполагать, что это произведение Герасима Ворбозовского состояло как минимум из трех композиционно обусловленных грамматических статей:

1. «Предисловіе о букве».
2. «Надписание о букве, рекше о азбѣцѣ».
3. «Повесть собравшего сия буквы».

Вместе с тем, требует дальнейшего изучения вопрос о полном составе «Книги...», а также отношение произведения к встречающемуся вместе с ней в ряде сборников сочинению «Написание о грамоте», близкому, по мнению А.И. Клибанова, к литературе «ереси жидовствующих»¹⁶.

¹ Мечковская Н.Б. Ранние восточнославянские грамматики. Минск, 1984. С. 27 – 28.

² РНБ, ОЛДП. Q. 194. Л. 424.

³ Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. М., Изд-во АН СССР, 1960. С. 70; Ягич И.В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке. СПб., 1885 – 1895. С. 637 – 644, 730 – 744; Быкова Т.А. Место «Букваря» Ивана Федорова среди других начальных учебников // Изв. Отд. литер. и языка, 1955 т. XIV, вып. 5. С. 471; Лукьяненко В.И. Азбука Ивана Федорова, ее источники и видовые особенности // Тр. Отдела древнерус. литер. Т. XVI. С. 213 – 217; Мечковская Н.Б. Ранние восточнославянские грамматики.... С. 38, 62.

⁴ Петровский М. Старинное рассуждение «О буквах, сиречь о словах» по рукописи библиотеки Казанского университета. / Памятники древней письменности и искусства. СПб., 1888. Т. LXXIII. С. IV.

⁵ Ягич И.В. Рассуждения южнославянской и русской старины.... С. 634 – 635.

⁶ РНБ, Соловецкое собрание. № 16/16. Л. 113об.

⁷ Клибанов А.И. Реформационные движения в России.... С. 70.

⁸ Была опубликована И.В. Ягичем в «Рассуждениях южнославянской и русской старины...», с. 637 – 644, по рукописи из собрания Н.С. Тихонравова с привлечением разночтений из других рукописей. К сожалению, выяснить, какую именно рукопись Тихонравова автор использовал для публикации статьи, довольно сложно. И.В. Ягич называет ее «рукописью Д» (указ. соч., с. 1006.), возможно, это рукопись № 55 из собрания Тихонравова. О сложности установления современных шифров рукописей, которые называет Ягич при публикации произведений, см.: Ж.Л. Левшина. Славянское грамматическое сочинение «О восьми частях слова» (Археографический обзор) // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: архе-

ография, палеография, кодикология. СПб., 1999. С. 75.

⁹ РГБ, собр. МДА. № 103, л. 112об.

¹⁰ РГБ, собр. Н.С. Тихонравова, № 463, л. 388.

¹¹ Ягич И.В. Рассуждения южнославянской и русской старины.... С. 634. Отчасти в связи с этим мы не останавливаемся здесь на статьях, несомненно, включенных в «Книгу...» («Просодиям имена», «О тонкогласных и дебелогласных» и т. п.), но представленных в сборниках в постоянно меняющемся виде.

¹² Так, в уже цитированной рукописи Соловецкого собрания (РНБ, Соловецкое собрание, № 16/16) автор компиляции, правда, не использует текст «Надписания...», его работа заканчивается выдержками из «Граматики» Лаврентия Зизания. Тут же приводится выдержка из «новопечатным делом выдрукованной» грамматики Евдокима (л. 127об.: «*ω* диалектиѣ. Вопрос. Что есть диалект. Ответ. двоя *ω* ч[е]л[ове]ч составленный стих...»). Вероятно, его М. Петровский имеет в виду, говоря о возможном авторе «Книги, глаголемой буквы», см. выше. Если о печатных грамматиках Арсения Элассонского (Селунского), Лаврентия Зизания, Мелетия Смотрицкого, упоминаемых автором компилятивного сочинения, хорошо известно (это соответственно «*Αβελφότης*. Грамматика доброго глаголивого еллино-славянского языка». Львов, 1591; «Грамматика словенска». Вильно, 1596; «Граматики славенския правильное синтаγμα». Евье, 1619), то какую печатную грамматику, принадлежащую якобы Евдокиму, он использует, сказать пока трудно.

¹³ Цит. по рукописи: РНБ, Соловецкое собрание, № 924/1034, л. 12об.; см. также: РГБ, собр. МДА, № 103, л. 115.

¹⁴ РНБ, Соловецкое собрание, № 924/ 1034, л. 5.

¹⁵ Там же, л. 13об.

¹⁶ Клибанов А.И. Реформационные движения в России.... С. 82.

К ИСТОРИИ МОСКОВСКИХ ПЕЧАТНЫХ ИЗДАНИЙ «ЕВАНГЕЛИЯ УЧИТЕЛЬНОГО» XVII в.

И.В. Якишин

Первое издание перевода «патриарших гомилий» — «Евангелия Учительного» (далее — ЕУ) было предпринято Иваном Федоровым в 1569 г. в Заблудове, затем этот сборник поучений неоднократно переиздавался в Литве и на Украине, в Москве ЕУ впервые издано в 1629 г. В нашей статье мы рассматриваем историю текста московских печатных изданий ЕУ XVII в. в ее отношении к рукописной и книжной традиции.

1. ИЗДАНИЯ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVII в.

Можно предположить, что решение напечатать ЕУ в Москве было частью культурной политики патриарха Филарета, направленной против литовских книг¹. 4 декабря 1627 г. после окружной грамоты митрополита Филарета было сожжено 60 экземпляров «Евангелия Учительного» Кирилла Транквиллиона (издано в Рохманово, 1619) — произведения, использующего цитаты из «патриарших гомилий». Иоанн Наседка и богоявленский игумен Илья составляют «Свиток укоризненный», в котором разбирают ошибки и еретические мнения, содержащиеся в «Евангелии Учительном» Кирилла Транквиллиона². Первое московское издание ЕУ было начато два месяца спустя, 2 февраля 1628 г., на Печатном дворе, а закончено 4 мая 1629 г. Расположение текста, принятое в этом издании, будет повторяться и в последующих московских изданиях. Сначала идет оглавление и заглавие книги: «Главы книги сея, в них же ...», затем — традиционное наименование ЕУ, использующееся в рукописях: «Поучения, избранна от святаго Евангелия» с добавлением — автором источников для поучений назван Иоанн Златоуст; далее располагаются собственно сами поучения, в конце находится послесловие. Текст оглавления московского издания отличается от соответствующих текстов в заблудовском издании 1569 г. и издания 1606 г., предпринятого Гедеоном Балабаном на Крилосе (оглавление из второго издания скорее всего представляет собой сокращение оглавления из федоровского издания). В сам текст ЕУ добавлены два новых Поучения: на Вознесение

и на Рождество Богородицы. Поучение на Вознесение (Нач.: *Во время оно воскрес И[сус] от мертвых и ста посреде ученик своих*) здесь находится на месте аналогичного Поучения Кирилла Туровского, регулярно встречающегося в рукописях. Поучение на Рождество Богородицы (начинается словами: *В лето написания обоюнадесята колена Израилева*).

По нашему мнению, существует две основных редакции ЕУ; в первой датой перевода указан 1343 г., во второй же — 1407³. Датой перевода в издании 1629 г. указан 1343 г., и текст «Поучений» ближе к первой редакции перевода ЕУ в отличие от изданий 1569 и 1606 гг. примыкающих ко второй редакции 1407 г. Некоторые исправления в тексте были сделаны, видимо, справщиками Печатного двора при подготовке текста к печати. Так, сочетание из «Поучения на 32-е воскресенье после Пятидесятницы» «утешающий ношью», характерное для обеих редакций, в издании 1629 г. изменено на «утесняя нищих».

Отличаются также и послесловия к изданиям 1569 и 1629 годов. В федоровском издании оно начинается рассказом о традиции, к которой относится ЕУ: Бог вначале составляет Ветхий завет, затем Иисус Христос через евангелистов передает людям Евангелия, после чего «святые отцы» выбирают из них поучения для ЕУ. Далее те же темы раскрываются подробнее, с цитатами из апостола Павла и Иоанна Богослова. После этого идет описание ценности ЕУ: «Ю же соворнаа и ап[о]ст[ол]скаа ц[ерк]вь всегда имѣлаше цѣлю и здравѣ соблюдаше, разбѣжуючи ю быти потребную всѣм. А наипаче же в нынешній мѣтежъ мира сего, понеже мнози хр[и]ст[и]анстѣи люде новыми и различными оучении в вѣре поколебашася и мѣнѣием своим разсверепѣша». Таким образом подчеркивается необходимость ортодоксальной экзегетической гомилетики в XVI в. Иначе строится послесловие в московском издании 1629 г. Начинается оно с описания первого грехопадения, последующего пришествия Иисуса Христа и избавления от грехов. Тон и н[ы]не свѣтомъ в[о]жества Своего просвѣтити разбѣмъ і очн сердечнымъ бл[а]гочестивомъ г[о]сп[од]и[и] а[м]и[н]ю ц[арю] и

великомѹ кн[я]зю Мнѣханаѹ Феодоровичѹ ... ѿ исправленіи книжнѣмъ, о сло҃веси истиннѣмъ, извоженіемъ печатными письмѣны, развивает эту тему автор послесловия, после чего следует прославление царя и его государства, обличение врагов Руси. Продолжая, автор описывает, как Михаил Фёдорович по совету Филарета повелел напечатать ЕУ. Далее следует краткий пересказ тем «Поучений» и указание на авторов толкований: *Ѹ толкованіемъ ... Іоанна Златоустаго и ... Ѹеофилакта бывшаго архіереа болгаромъ*. В конце послесловия помещены выходные данные. Таким образом, если в послесловии к заблудовскому изданию автор описал только литературную историю ЕУ, то в послесловии к московскому изданию дополнительно подчеркнута государственное значение выхода из печати этой книги. Предисловие из издания 1629 г. без изменений перепечатывается и в последующих московских изданиях, с заменой имени царя.

В изданиях 1633 г. (Печатный двор) и 1639 г. (печатник Василий Бурцов) текст «Поучений» из издания 1629 г. перепечатывается без изменений.

Так, в 1629 г. создается новый кодифицированный вариант текста ЕУ. Печатный текст ЕУ противопоставляется как западнорусским сборникам проповедей, так и более ранним изданиям. Это — часть общегосударственной культурной политики патриарха Филарета. «Для восстановления норм духовной жизни глава русской церкви осуществил целую серию мероприятий по очищению церковной практики и ужесточению контроля властных структур над всеми сторонами жизни общества»⁴.

2. ИЗДАНИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА

Издание 1652 г., предпринятое при патриархе Иосифе, было новым этапом работы над текстом ЕУ. Отметим небольшие изменения в текстах.

В оглавлении изменено одно слово: в сочетании «переведено на русский» слово «русский» заменяется на «словенский». Справщики издания 1662 г. в свою очередь изменяют «слОвенский» на «слАвенский». Это последнее исправление отмечено Б.А. Успенским: «Влияние книжной традиции Юго-Западной Руси на великорусскую книжную традицию сказывается и в наименовании церковнославянского языка, который со второй пол. XVII в. начинает называться в Москве на югозападнорусский манер — славенским, а не словенским, как было принято до того времени. Этот процесс очень наглядно отражается в книжной справе.»⁵ Учитывая, что ранее слова «русский» и «словенский» использовались в Московской Руси как синонимы, важной представляется описанная выше перемена в издании 1652 г., не отмеченная Б.А. Успенским; тем более что по изменениям в тексте самих «Поучений» можно предположить, что для справки в 1652 г. привлекаются югозападнорусские издания 1569 и 1606 г.

Необходимо отметить, что формулировка «переведено на русский» из издания 1629 г. не встречается в рукописной традиции предшествующих веков и является исправлением традиционной фразы «переведено на русские книги». Слово «книги» употреблялось в значении «письмена», «буквы» («словенския книги»). В словарях все примеры на данную лексему с этим значением взяты из ранних переводных памятников.

Второе изменение, на котором мы хотели бы остановиться — правка одного из заглавий. Авторство «Слова» в первую неделю святого поста в этом издании приписано Леонтию, папе Римскому. Исходя из содержания данного «Поучения» (осуждение иконоборчества), мы предполагаем, что имеется в виду Лев IV (папа Римский с 847 по 855 г.).

Особо важно отметить следующую особенность издания 1652 г. На полях напечатаны лексические варианты отдельных слов или выражений из текста ЕУ (так, например, последовательно к слову «веде» добавляется вариант «всяко», а к «притча» — «вина»). Кроме поновления языка мы выделяем четыре особые печатные пометы на полях. Во-первых, это пометы «рабъ» — «наемни(к)» — «с[ы]нъ» к текстам толкований в «Поучении» в неделю блудного сына. Во-вторых, это помета «зри» напротив текстов из двух поучений: *Гордыня всемъ злымъ есть вина...* («Поучение в неделю Мытаря и Фарисея»), *Не хощеть бо Хр[и]стосъ лихонименемъ питатися* и др. («Поучение в 32-ю неделю после Пятидесятницы»). В-третьих, напротив разъяснения о том, почему Христос крестился и водой и Святым Духом, поставлены разграничители «Вопрос» и «Ответ» («Поучение в неделю после Крещения»). Таким образом, в данном издании сохранены маргиналии, вероятно, принадлежащие одному из справщиков.

В издании 1662 г. печатные маргиналии издания 1652 г. сохранены. Добавлено также 20 новых, из них 13 — исправления орфографические (отмечаются сверху значком Т, так же как и маргиналии издания 1652 г.), 7 — лексические (отмечены сверху шестиконечной звездой). Также имеется одно новое любопытное дополнение — рядом с текстом «Иисусовой молитвы» из «Поучения в 17-ю неделю после Пятидесятницы» написано: *М[о]л[и]тва Іис[ус]ова*. Характерно, что помечается текст «Иисусовой молитвы», бывший 60-е гг. XVII в. одним из предметов спора между никонианами и старообрядцами. В ЕУ представлен вариант с обращением «Сыне Божий» — в данном случае удовлетворяющий обе враждующие стороны, так как в тексте «Поучения» речь идет об индивидуальной, келейной молитве. Возможно, что какое-то отношение к этой справе имеет Дионисий Грек, автор сочинения «О Иисусове молитве»⁶, бывший справщиком на Печатном дворе в 60-е годы XVII в. и правивший переводы «Бесед Иоанна Златоуста» Максима Грека.

В издании 1681 г. заглавие книги напечатано после оглавления. Некоторые из вариантов слов,

напечатанных на полях в издании 1662 г., внесены в текст, другие повторяются опять на тех же местах (это относится и к пометам «зри», и «Вопрос»/«Ответ»), добавляются и новые варианты. Есть, наконец, группа маргиналий из издания 1662 г., никак не отраженная в издании 1681 г. Так, например, не повторяются на полях слова «Молитва Иисусова», при этом текст самой молитвы изменен: в издании 1681 г. после «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя» добавлено слово «грешного». Таким образом, издание 1681 г. — это еще один, последний этап работы над текстом ЕУ. Необходимо отметить, что именно к началу 80-х годов XVII в. относится единственный список XVII в. справки ЕУ, осуществ-

ственной в начале XVI в., вероятно, в кругу Максима Грека. Это рукопись № 75 из Синодального собрания ГИМ, с водяным знаком бумаги — литеры CDG // [Голова шута] (типа № 520 из издания ЕУ 1681 г.⁷)

Итак, во второй половине XVII в. редактируется издание 1629 г. Справщики отмечают интересовавшие их отрывки из текста на полях, спорные редактуры остаются в печатном тексте в виде маргиналий. Филологическая правка издания, осуществленного при митрополите Филарете, не затрагивает содержательной стороны текста. Изучение печатных маргиналий позволяет показать роль ЕУ — сборника ортодоксальных «Почучений» в религиозной полемике второй половины XVII в.

¹ Макарий (Булгаков) «История русской церкви». М., 1996. Кн. 6. Отд. 1. С. 298.

² Опарина Т.А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 167—173.

³ Якшин И.В. К истории перевода Евангелия Учительного // Мат-лы XXXVIII междунар. научн. студ. конф. «Студент и научно-технический прогресс», посвященной 100-летию со дня рождения основателя Сибирского отделения РАН академика М.А. Лаврентьева. Сер. Филология. Новосибирск, 2000. С. 98—100.

⁴ Опарина Т.А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. С. 142—143.

⁵ Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI—XIX вв.). М., 1994. С. 92.

⁶ Текст: Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев посад, 1912. Т. 2. С. XXXVIII—LX.

⁷ Дианова Т.В. Голова шута. М., 1997.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

- Адыгбай Чечек Ондаровна — канд. филос. наук, с. н. с., докторант Института археологии и этнографии (ИАиЭт) СО РАН
- Алексеев Владимир Николаевич — канд. филол. наук, доц., зав. отд. Государственной публичной научно-технической библиотеки (ГПНТБ) СО РАН
- Арчимачева Маргарита Юрьевна — асп. Хакасского государственного университета (ХакГУ)
- Белобородов С.А. — канд. ист. наук, Уральский государственный университет (УрГУ), Екатеринбург
- Борисенко Алиса Юльевна — канд. ист. наук, м. н. с. лаб. гуманитарных исследований Новосибирского государственного университета (ГИ НГУ)
- Бутанаев Виктор Яковлевич — д-р ист. наук, проф., зав. каф. Хакасского государственного университета
- Васильев Владимир Георгиевич — канд. ист. наук, доц. Сибирской академии государственной службы
- Васильева Нина Дмитриевна — канд. ист. наук, с. н. с. центра исследования Арктики Института гуманитарных исследований АН Республики Саха, Якутия (РС(Я))
- Волобуева Марина Маратовна — канд. филос. наук, доц., зав. каф. теологии Алтайского государственного университета (АГУ), Барнаул
- Гончарова Наталья Сергеевна — асп. Института этнологии и антропологии РАН, Москва
- Гурьянова Наталья Сергеевна — д-р ист. наук, с. н. с. Института истории (ИИ) СО РАН
- Давыдова Клара Дмитриевна — канд. филос. наук, доц. каф. истории мировой культуры Новосибирского государственного педагогического университета (ИМК НГПУ)
- Демидчик Аркадий Евгеньевич — канд. ист. наук, доц. каф. истории мировой культуры Новосибирского государственного педагогического университета
- Дергачева-Скоп Елена Ивановна — д-р филол. наук, проф. каф. литературы Новосибирского государственного университета (НГУ)
- Долгушина Людмила Васильевна — асс. кафедры древних языков (НГУ)
- Дундич Алексей Сергеевич — ст. лаборант лаб. «Россия и Восток» Барнаульского государственного педагогического университета (БГПУ)
- Жижков Владимир Владимирович — асп. Института истории (ИИ) СО РАН
- Журова Людмила Ивановна — канд. ист. наук, доц. Новосибирского государственного технического университета (НГТУ)
- Забияко Андрей Павлович — д-р ист. наук, проф., проректор Амурского государственного университета (АмГУ), Благовещенск
- Заворина Татьяна Ивановна — асс. каф. древних языков ГФ Новосибирского государственного университета
- Завьялова Татьяна Георгиевна — асс. каф. востоковедения ГФ Новосибирского государственного университета
- Зольникова Наталья Дмитриевна — д-р ист. наук, главный научный сотрудник Института истории СО РАН
- Клюкина Юлия Викторовна — н. с. Уральского государственного университета (УрГУ)
- Кобызов Роман Александрович — ст. преп. каф. религиоведения Амурского государственного университета
- Козлов Сергей Владимирович — канд. ист. наук, Государственная публичная научно-техническая библиотека СО РАН
- Комиссаров Сергей Александрович — канд. ист. наук, доц. каф. востоковедения Новосибирского государственного университета
- Кольченко Валерий Анатольевич — Институт истории национальной Академии наук Кыргызстана
- Костов Сергей Викторович — студ. ГФ Новосибирского государственного университета
- Кругова Татьяна Георгиевна — канд. филос. наук, с. н. с. лаб. «Современные цивилизации и устойчивое развитие» Новосибирского государственного университета
- Кудрявцев Сергей Анатольевич — асп. Института филологии СО РАН
- Кулемзин Владислав Михайлович — д-р ист. наук, проф. Томского государственного Университета (ТГУ)
- Ларичев Виталий Епифанович — д-р ист. наук, проф. главный научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН
- Люцидарская Анна Алексеевна — канд. ист. наук, с. н. с. Института археологии и этнографии СО РАН
- Лымарь Владимир Данилович — председатель комитета по связям с религиозными, национальными и благотворительными организациями администрации НСО
- Макарчева Е.Б. — доц. каф. истории Новокузнецкого филиала Кемеровского государственного университета.

Матханова Наталья Петровна — д-р ист. наук, главный научный сотрудник Института истории СО РАН

Миндолин Владимир Александрович — канд. ист. наук, доц. гуманитарной кафедры Сибирского учебно-научного центра Новосибирского государственного университета

Мусорин Алексей Юрьевич — ст. преп. Новосибирского государственного педагогического университета

Мякин Тимофей Геннадьевич — канд. филол. наук, ст. преп. каф. всеобщей истории Новосибирского государственного университета

Нестеркин Сергей Петрович — канд. филос. наук, с. н. с Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ИМБит), Улан-Уде

Николаев Александр Петрович — канд. ист. наук, зав. отд. истории Института гуманитарных исследований АН РС(Я)

Новикова Ольга Ивановна — канд. ист. наук, доц. каф. археологии и этнографии Новосибирского государственного университета

Ожогин Владимир Ильич — канд. филос. наук, доц., зав. каф. востоковедения ГФ Новосибирского государственного университета

Октябрьская Ирина Вячеславовна — канд. ист. наук, зав. сектором Института археологии и этнографии СО РАН

Островская Наталья Вячеславовна — асп. каф. древних языков ГФ Новосибирского государственного университета

Панин Леонид Григорьевич — д-р филол. наук, проф., зав. каф. древних языков ГФ Новосибирского государственного университета

Петров Станислав Геннадьевич — канд. ист. наук, н. с. Института истории СО РАН

Пиков Геннадий Геннадьевич — канд. ист. наук, доц. каф. всеобщей истории Новосибирского государственного университета

Реморов Иван Александрович — асп. каф. древних языков ГФ Новосибирского государственного университета

Реморова Елена Ефимовна — студ. ГФ Новосибирского государственного университета

Романченко Ксения Сергеевна — студ. Барнаульского государственного педагогического университета

Скобелев Сергей Григорьевич — канд. ист. наук, зав. лаб. гуманитарных исследований Новосибирского государственного университета

Соболева Лариса Степановна — канд. филол. наук, доц. Уральского государственного педагогического университета

Соскин Варлен Львович — д-р ист. наук, проф., главный научный сотрудник Института истории СО РАН

Сосковец Любовь Ивановна — канд. ист. наук, доц. Томского государственного политехнического университета

Ташак Василий Иванович — канд. ист. наук, с. н. с. Института монголоведения буддологии и тибетологии СО РАН

Терехина Татьяна Александровна — ведущий специалист Архивного управления Администрации Омской области

Титова Татьяна Геннадьевна — канд. ист. наук, ст. преп. Сибирского университета потребительской кооперации, Новосибирск

Туманик Екатерина Николаевна — м. н. с. Института истории СО РАН

Фурсова Елена Федоровна — канд. ист. наук, с. н. с. Института археологии и этнографии СО РАН

Харламов Андрей Васильевич — ст. преп. каф. истории мировой культуры Новосибирского государственного педагогического университета

Худяков Юлий Сергеевич — д-р ист. наук, проф., зав. каф. археологии и этнографии Новосибирского государственного университета

Чернышова Надежда Константиновна — с. н. с. Государственной публичной научно-технической библиотеки СО РАН

Шаповалов Андрей Васильевич — канд. ист. наук, доц. каф. истории мировой культуры Новосибирского государственного педагогического университета

Шашков Анатолий Тимофеевич — канд. ист. наук, доц., зав. каф. Уральского государственного университета

Шиляев Николай Федорович — канд. ист. наук, доц., зав. каф. Сибирского учебно-научного центра Новосибирского государственного университета

Шишигина Анна Николаевна — асп. центра исследования Арктики Института гуманитарных исследований АН РС(Я)

Юдин Алексей Александрович — асп. каф. литературы Новосибирского государственного университета

Якшин Иван Владимирович — асп. Государственной публичной научно-технической библиотеки СО РАН